D. K. B. Hundeshagen's

Ausgewählte kleinere

Schriften und Abhandlungen.

Aus seinem handschriftlichen Nachlaß ergänzt und

neu herausgegeben

von

Theodor Christlieb,

Doctor der Theologie u. Philosophie, der ersteren ord. Professor
an der Universität Bonn.

Zweite Abtheilung:

Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1875.

Vorwort.

Den vielen Freunden meines seligen Collegen und Allen, welche den bleibenden Werth seiner Schriften für tieferes Verständniß unsrer Zeitströmungen, besonders unsrer kirchenpolitischen Lage und Aufgabe erkannt haben, übergebe ich hiemit eine Auswahl seiner kleineren Schriften und Abhandlungen, deren Veranstaltung sich mir schon früher nahe legte bei Abfassung der Lebensskizze des Entschlafenen, und zu der ich in Folge davon auch von mancher befreundeten Seite lebhaft ermuntert wurde.

Schon die Zerstreutheit dieser Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, Programmen und Broschüren schweizerischer und deutscher Verleger, die Vergessenheit, welcher einzelne derselben, zumal die aus der Berner Periode des Entschlafenen stammenden, schon fast völlig in Deutschland anheimgefallen waren, vor Allem aber der innere Werth und die wachsende praktische Bedeutung dieser Arbeiten für unsre heutigen kirchlichen Bedürfnisse, endlich auch die vielen, oft nicht unerheblichen Zusätze und Verbesserungen, die ich in seinen Handexemplaren fand, ließen es mich als dringend geboten und fast als moralische Pflicht seines Biographen erkennen, diesen nicht unbeträchtlichen Theil des Lebenswerkes eines hervorragenden und verdienten Theologen in zwei Sammelbänden leichter zugänglich

und dadurch für die Gegenwart nutzbringender, für die Zukunft, will's Gott, gesicherter zu machen. Steckt doch in diesen Abhandlungen so viel gereiftes, unsre heutige deutsche Cultur und kirchliche Zeitlage mit ihren Schwächen und Aufgaben in so gesunder Weise beleuchtendes historisches Urtheil und kirchenpolitische Weisheit, bringen sie doch so viele, zum Theil auch von unsrer gläubigen Theologie und selbst von manchen wohlmeinenden Staatsmännern und Kirchenlenkern vergessene oder nur halb anerkannte Wahrheiten in der dem Verfasser eigenen, markigen und mannhaften Sprache zur Geltung, daß in der That die Hoffnung berechtigt sein dürfte, sie werden, wofern sie in die rechten Hände kommen, auf die Entscheidung über manche jetzt brennende Fragen einen heilsamen Einfluß üben können, und sich für den Ausbau unsrer evangelischen Kirchenverfassung als beachtenswerthe und nützliche Bausteine erweisen. Insofern glaubte ich durch ihre Sammlung, Wiederveröffentlichung und theilweise Ergänzung aus Hundeshagen's handschriftlichem Nachlaß (vgl. besonders die seither nicht gedruckten Stücke, 2. Abth., Nr. IX) unsrer ringenden evangelischen Kirche immerhin einen kleinen Dienst leisten zu können.

Die von manchen Seiten als Einleitung erwartete biographische Skizze Hundeshagen's und seiner literarischen Thätigkeit habe ich, um den ohnehin nicht unbedeutenden Umfang des Werkes nicht noch weiter auszudehnen, weglassen zu müssen geglaubt, und mich darauf beschränkt, bei jedem Stücke die Zeitumstände seiner Entstehung, soweit es zur Orientirung des Lesers nöthig, und den Ort der ersten Veröffentlichung kurz vorzubemerken. Für Näheres und Zusammenhängenderes über die Lebensumstände des Verfassers muß ich auf meine 1873 erschienene Schrift: K. B. Hundes-

hagen, eine Lebensskizze (Gotha, Fr. A. Perthes), sowie auf die ihr 1874 gefolgte von D. Riehm, Zur Erinnerung an D. K. B. Hundeshagen (Gotha, ebendaselbst) verweisen. Seit dem Erscheinen dieser Schriften habe ich noch einige weitere anonyme Stücke als sicher aus Hundeshagen's Feder stammend in Erfahrung gebracht (vgl. am Schluß das vollständige Verzeichniß) und zum Theil, wie die „Asterisken", 1. Abth., Nr. VII, 2. Abth., Nr. VI und „Die Bedeutung der Bekenntnißschriften in der evangelischen Kirche", 2. Abth., Nr. V in diese Sammlung mitaufgenommen. Für freundlich fördernde und rathende Theilnahme bei Auswahl des Einzelnen bin ich namentlich Herrn D. Riehm zu herzlichem Dank verpflichtet. Ebenso auch den verschiedenen Herren Verlegern für bereitwillige Ueberlassung der bei ihnen erschienenen Stücke zum Wiederabdruck.

Was die Grundsätze der Auswahl selbst betrifft, so ging ich vor Allem davon aus, daß nur Solches aufzunehmen sei, was nicht allein von bleibendem Werthe, sondern zugleich von allgemeinerem Interesse ist. Daher mußten namentlich die auf die Streitigkeiten in der evangelischen Kirche Badens bezüglichen Broschüren weggelassen werden, so werthvoll sie auch für die damalige Geschichte dieses Landes, wie für die Würdigung des Charakters und der dogmatischen und kirchenrechtlichen Stellung Hundeshagen's selbst sind. Nur aus der Schrift: „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden" wurde ein für Hundeshagen's Grundanschauungen besonders charakteristisches und zugleich dem folgenden Abschnitt (Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniß zur Kirche und den Symbolen) zur Ergänzung dienendes kurzes Stück

aufgenommen. — Aus ähnlichem Grunde wurde auch in der 1. Abth., Nr. III die bemerkenswerthe, übrigens auch gesondert erschienene Reisepredigt „vom wahren Begriff des Glaubens“ u. s. f. aus der größeren Schrift „Der Weg zu Christo“ als inneres Verbindungsglied zwischen Nr. II u. IV eingereiht, während es sonst Grundsatz bleiben mußte, die größeren Schriften Hundeshagen's nicht zu berücksichtigen.

Bei der Gruppirung des Ganzen in zwei Abtheilungen und der Zusammenordnung der einzelnen Stücke innerhalb derselben leitete mich zunächst das naturgemäße Streben, innere sachliche Zusammengehörigkeit einigermaßen mit chronologischer Aufeinanderfolge ungezwungen zu combiniren. Eine lediglich und streng chronologische Aneinanderreihung hätte den Ideenzusammenhang doch öfters störend unterbrochen und das Ganze zu bunt gemischt. So mußte an „die Entwicklung der Humanitätsidee“ (1. Abth., Nr. IV) sich nothwendig „die innere Mission auf der Universität“ sofort anreihen, da sie eine sachliche Ergänzung zu jenem Stück bildet, obschon der Zeit nach die „Meditationen über die religiöse Signatur der Gegenwart“ und die „Asterisken“ voranstehen sollten. Ebenso mußten in der 2. Abtheilung die „Asterisken“ und der Vortrag „Ueber die Erneuerung des evangelischen Aeltestenamts“, obschon der Zeit nach etwas später fallend, vor den „Umrissen zur neueren Geschichte des Protestantismus“ zu stehen kommen (Nr. VIII), da diese mit ihrer Fortsetzung Nr. IX Ein Ganzes bilden, und an den letzten Abschnitt dieser sich wieder Nr. X u. XI als Weiterentwicklung des Inhalts unmittelbar anschließen mußten. Die sachliche Trennung in zwei Abtheilungen aber war (abgesehen von äußeren Gründen des vom Herrn Verleger gewünschten separaten Verkaufs jeder Hälfte) schon

zur übersichtlichen Charakterisirung des Hauptinhaltes und zur Andeutung der Einheitlichkeit der leitenden Grundanschauungen und Tendenzen jeder Gruppe geboten.

Den Mittelpunkt der 1. Abtheilung, deren Stücke als Beiträge „Zur christlichen Cultur- und innern deutschen Zeitgeschichte“ sich zusammenreihen ließen, bildet, wie leicht zu erkennen, die Bekämpfung des Humanitarismus, gegenüber der nur das erste und die beiden letzten Stücke eine unabhängige Stellung einnehmen, während schon Nr. II jene leise vorbereitet, dann III die Unfruchtbarkeit dieser Denkart für das wahre sittlich-religiöse Bedürfniß und die Durchführung idealer Sittlichkeit im praktischen Leben, IV ihre geschichtliche Entwicklung bis zu ihrem Vorwiegen in der neueren deutschen Durchschnittsbildung, V ihren verderblichen Einfluß auf das Universitätsleben und die akademische Wissenschaft mit ihrer principiellen Trennung des Wissens vom Gewissen zeichnet, VI in positiver Ergänzung auf die Zeichen der beginnenden Rückbildung des deutschen Geistes, seiner Wiedervertiefung in die Substanz der christlichen Wahrheit, aus der er verflüchtigend sich losgelöst, achten lehrt und Wissenschaft und Theologie mahnt, den schwärmenden deutschen Idealismus unter die Macht seines angestammten christlichen Schwerpunkts zurückzubringen, VII in derselben Richtung etliche Streiflichter in die innere Zeitgeschichte wirft, und endlich VIII der liberalen deutschen Partei ihre vornehm rationalistische Verkennung der grundlegenden Bedeutung von Religion und Kirche auch für das Staatsleben mit rückhaltslosem Freimuth vorhält.

Ebenso gruppiren sich die einzelnen Stücke der 2. Abtheilung um das Grundproblem der Ausgestaltung der kirchlichen Gesellschaftsverfassung theils nach innen (III, IV, V, VII), theils

nach außen in ihrem Verhältniß zum Staat, und zwar sowohl in der evangelischen (II, IX. D, X, XI) als in der römischen Kirche (VI, VIII, IX, X). Die geschichtliche Betrachtung der ganzen, seit einigen Jahrzehnten wieder in regeren Fluß gekommenen kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Frage bildet hier den beherrschenden Mittelpunkt, von dem sich nur Nr. I selbständiger abzweigt. Der eigenthümliche Mangel, daß unsre deutsche evangelische Kirche — mit kleinen Ausnahmen — eine in sich gegliederte körperschaftliche Gestalt von einiger Selbständigkeit niemals besessen hat (vgl. bes. XI), unsre kirchliche Verfassungsnoth, an deren Aufdeckung und künftiger Beseitigung zu arbeiten Hundeshagen je länger je mehr als eine seiner hauptsächlichsten Lebensaufgaben erkannte, schlägt als innerstes Motiv der Abfassung durch alle diese Abhandlungen durch. Daher die Zusammenfassung unter der Aufschrift: Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche.

Auch der innere Zusammenhang der beiden Abtheilungen untereinander (vgl. bes. 2. Abth., Nr. III) wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen. Bekämpft doch die erste gewisse Richtungen und zeitgeschichtliche Strömungen, durch welche die in der zweiten aufgedeckten brennenden Fragen zu einem guten Theil mit verschuldet wurden; und ist doch umgekehrt die in der zweiten bloßgelegte kirchliche Verfassungsnoth seit lange auch mit eine der Ursachen der humanitarischen Verflachung der Geister gewesen. Insofern ergänzen sich beide Abtheilungen nicht nur, sondern beleuchten sich auch gegenseitig.

Bei der Frage nach der Einreihung der einzelnen Stücke in die eine oder andere Abtheilung konnte freilich da und dort Zweifel entstehen. Z. B. die Vor-

lesung „Ueber die Aussichten und das Studium der Apologetik in unsrer Zeit“ (1. Abth., Nr. II) gehört in mancher Hinsicht auch zur 2. Abtheilung (vgl. S. 115 ff.); indessen doch noch mehr zur Schilderung des Zeitgeistes und seiner Gefahren, also zur ersten. Auch die Schilderung der „religiösen Zustände und Stimmungen in der griechisch-römischen Welt zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums“ (1. Abth., Nr. IX) greift als theilweise kirchengeschichtlicher Stoff in die 2. Abtheilung herüber; aber vorwiegend enthält sie doch Culturgeschichtliches. Wiederum weist „Der humanitarische Rationalismus und die Symbole“ (2. Abth., Nr. III) überall in den Gedankenkreis der 1. Abtheilung zurück; aber seiner ganzen Tendenz nach gehört er doch zur Frage nach der kirchenordnungsmäßigen Geltung der Bekenntnisse, also zur 2. Abtheilung. — Dagegen konnten die „Asterisken“ (1. Abth., Nr. VII u. 2. Abth., Nr. VI) ihrem Inhalt nach auf beide Abtheilungen vertheilt werden. Da sie ganz aphoristischer Art sind, so war ihre Trennung keine störende Auseinanderreißung.

Das als Anhang beigefügte chronologische Verzeichniß aller Schriften und Abhandlungen Hundeshagen's wird freilich in manchem Leser den Wunsch rege machen, das eine oder andere Stück noch dieser Sammlung beigefügt zu sehen. Indeß verboten naheliegende Gründe eine zu große Ausdehnung derselben, und von dem zum Hauptgedankenkreis beider Abtheilungen Gehörenden dürfte wenigstens nichts Wesentliches weggeblieben sein.

Die Hinzufügung der bisher nicht veröffentlichten Abschnitte: „Der Staatscharakter des Romanismus“ und „Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zum Staate“ (2. Abth., Nr. IX, c u. d) aus dem Nachlaß Hundeshagen's, deren Vorbereitung für den Druck frei-

lich nicht wenig Mühe kostete, wird, wie ich hoffen darf, trotz ihrer theilweise fragmentarischen und daher die Nachsicht des Lesers in Anspruch nehmenden Gestalt doch Manchem willkommen sein. Ueber meinen Antheil an der Herstellung dieser oft in wenig druckfähigem Zustand hinterlassenen Blätter zu einem einigermaßen geordneten und zusammenhängenden Ganzen, sowie bei den anderen Stücken über die Nachbesserungen des Textes der früheren Ausgaben durch eine Menge von Randbemerkungen und Zusätzen in Hundeshagen's Handexemplaren verweise ich auf die Vorbemerkungen zu den einzelnen Stücken. Trotz der Kürze und theilweisen Dunkelheit dieser Notizen gelang es mir doch, fast alle zu entziffern und betreffenden Orts einzuschalten. Insofern ist diese Ausgabe immerhin eine etwas verbesserte und vollständigere gegenüber den früheren. —

Möchte unter dem Stimmengewirre der Lebenden, die unsre nach klarerer Selbsterfassung und Abgrenzung ringende Kirche zu berathen suchen, auch die dieses treuen Todten, der in mannhaftem Kampf für ihren heiligen Lebensgrund und ihre unveräußerlichen Rechte Jahrzehnte lang stritt und litt, nicht ganz ungehört verhallen, und die Lebensarbeit des „deutschen Theologen", der mit so warmer Vaterlandsliebe, mit so gesundem, christlich weitem aber auch festem Sinn, mit so klarem, theologisch und juristisch geschärftem Blicke in die tiefsten Gebrechen unsrer Zeit und ihre einzig möglichen Heilmittel hineinschaute, auch durch diese Erneuerung seines Andenkens mit Gottes Hilfe eine wachsende Segensspur in Kirche und Volk zurücklassen!

Bonn, den 7. März 1875.

Der Herausgeber.

Zweite Abtheilung.

Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche.

Zweite Abtheilung.

Zur Geschichte, Ordnung und Politik der Kirche.

Inhalt.

Berichtigung.

S. 203 oben: Auswärtige Einflüsse der badischen — lies: „in der ꝛc."

I.

Wie können wir die Geschichte der Kirche im Allgemeinen und unsrer protestantischen Kirche insbesondere zur Hebung des christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen?

Referat an der dritten Jahresversammlung der schweizerischen Predigergesellschaft in Basel, erstattet am 29. Juni

1841.

Hundeshagen ließ diesen für seine geistvolle, lebendig-praktische Geschichtsauffassung und Behandlung charakteristischen Vortrag auf Verlangen der genannten Versammlung noch in demselben Jahr im Verlag von Felix Schneider in Basel im Druck erscheinen, und leitete ihn mit folgenden Worten ein:

„Wohlehrwürdige, verehrteste Herren und Brüder!

Die Comitée unsrer Predigergesellschaft hat mich mit der Aufforderung beehrt, ein Referat an Sie zu bringen über die Frage, welche uns heute zuerst beschäftigen soll. Ich bin dieser Aufforderung nachgekommen, obschon mir nicht unbekannt sein konnte, daß unter den verehrten Amtsbrüdern, welche unsere Versammlung zu besuchen pflegen, sich mehr als Einer befindet, welcher mehr als ich zu einer eindringenden Behandlung der aufgestellten Frage ausgerüstet sein dürfte; eine Vermuthung, welche sich vollkommen bestätigt hat, indem ich jetzt einige Männer vor mir erblicke, welche ich vor Vielen gern an meiner Stelle sähe*). Gleichwohl habe ich der Aufforderung Folge geleistet, und zwar deßhalb, weil ich die Behandlung dieser Frage an der vorjährigen Versammlung in Bern selbst vorschlug und daher eine gewisse Verpflichtung zu haben glaubte, heute, wo sie zum Gegenstand der Besprechung wirklich erhoben worden ist, mich der Theilnahme daran, so viel an mir liegt, nicht zu entziehen. Dabei hoffte ich ferner, durch schriftlich eingesendete Gedanken und Vorschläge einzelner Mitglieder unseres Predigerstandes unterstützt zu werden. Diese Hoffnung hat mich nicht getäuscht. Zwar quantitativ betrachtet, ist mir nur wenig zugekommen. Nur von Herrn Bost, V. D. M. in Genf, habe ich eine kurze, und von Herrn Beck, Pfarrer in Lohn (K. Schaffhausen), eine ausführlichere Mittheilung erhalten. Dagegen qualitativ sind die Mittheilungen dieser Herren mir sehr werthvoll gewesen, und ich nehme gern Gelegenheit, denselben hier öffentlich meinen Dank abzustatten. Da in der ganzen Grundansicht von unsrem Gegenstand zwischen den beiden Herren und mir keine Verschiedenheit obwaltet, so werde ich, wenn es nicht ausdrücklich begehrt wird, ihre Mittheilungen nicht in extenso vortragen. Dagegen werde ich die werthvollen Erfahrungen, welche Herr Pfarrer Beck gemacht hat, am geeigneten Orte in dem Aufsatz einschalten, für dessen Vortrag ich jetzt Ihre Geduld und Nachsicht in Anspruch zu nehmen mir erlaube."

---

*) Neben andern ausgezeichneten Repräsentanten der theologischen Wissenschaft, wie die Drr. de Wette und Schneckenburger, waren die gelehrten Kirchenhistoriker Hagenbach und Merle d'Aubigné, deßgleichen Dr. Barth, Verfasser der kleinen populären Calwer Kirchengeschichte, in der Versammlung gegenwärtig. (Anm. d. Ref.)

D. H.

Daß aller Geschichte ein hoher didaktisch-paränetischer Werth inwohne, ist ein Satz, der fast keines Beweises bedarf. Die Geschichte ist Geist, und zwar nicht mehr unsichtbarer, sondern körperlich und damit sichtbar gewordener Geist. Der göttliche und der menschliche Geist sind die verborgenen Triebräder aller Geschichte und bilden sich in den Thatsachen ab, aber nicht als verschwindende Spiegelbilder, welchen der Augenblick das Dasein gibt und welche der Augenblick wieder hinwegnimmt, sondern wie die Darstellungen, welche ein großer gewaltiger Bildner tief in den harten Stein gräbt und welche die Zeiten überdauern. So schaut der Mensch in der Geschichte die Gedanken und Thaten seines Geistes, aber auch die Gedanken und Thaten seines Gottes. Wie die hohen Gebirgszüge emporragen über die niedern Berge und Hügel, und obwohl sie unbekümmert um diese in die Wolken zu ragen scheinen, dieselben dennoch zu einem Gebirgssystem vereinigen, welches die kleinen von den großen in ihren Verhältnissen bedingt erscheinen läßt: so verhalten sich in den Bildern der Geschichte die wenigen großen, scharfen Umrisse, die selbst für unser blödes Auge unverkennbar der göttliche Geist gezeichnet hat, zu der zahllosen Menge kleiner Figurationen, welche der Menschengeist darin zurückließ. Ohne daß er es weiß, ohne daß er es oft will, muß er sich dennoch dem großen, von einer Macht regierten Ganzen damit einordnen.

Blicken wir so in die Geschichte, so ist sie uns Lehrerin von göttlichen und menschlichen Dingen. Weil nichts Neues geschieht unter der Sonne, so erblicken wir in den Thatsachen der Geschichte uns selbst, unsern eigenen Geist, aber nicht als abstractes, in sich

verschlossenes Princip, sondern als lebendige, concrete Gestaltung, in der unendlichen Entfaltung seiner Momente. So springt die unsichtbare, schwer zu ergreifende Idee auch für den kindlichen Verstand deutlich aus der Geschichte hervor. Auch Gott gab uns darum seine Offenbarungen in einer Geschichte.

Die Geschichte besitzt darum in ihrem didaktischen Charakter ein hohes, allgemein menschliches Interesse; in der Kirchengeschichte verbindet sich damit noch ein besonderes, christliches.

Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden, das Reich Gottes in seiner endlichen Darstellung, die Gemeine der Heiligen in ihren Anfängen, aus welchen sie hinstrebt nach der in der himmlischen Heimath zu erlangenden Vollendung.

Schon der Begriff eines Reiches, einer Gemeinde schließt ein atomistisches Fürsichsein der einzelnen Glieder des Reiches aus. Auch die heilige Schrift kennt die Kirche nur als eine enge Verbindung aller Glieder unter einem Haupte zu einem organischen Leibe. Die Liebe zu dem gemeinsamen Haupte und jedes einzelnen Gliedes zu allen übrigen, jenes innigste und reinste Gemeinschaftsgefühl, bildet das unsichtbare Band der Vereinigung.

Die christliche Liebe kennt keine räumlichen Grenzen; die Nähe und die Ferne sind in ihr beschlossen, die trennenden Schranken der Volksthümlichkeit in ihr aufgehoben; die Gemeinde der Heiligen soll in ihrem Fortschritt den Erdkreis umfassen; selbst diejenigen, zu welchen die frohe Botschaft noch nicht gedrungen ist, sind durch ihre gemeinsame Berufung schon im Voraus in unser Gemeinschaftsgefühl aufgenommen.

Aber die christliche Liebe kennt auch keine zeitlichen Grenzen. Wie sie hoffend schaut in die Zukunft, so blickt sie dankend und segnend in die Vergangenheit zurück. Die Gemeinschaft erstreckt sich nicht bloß über die Mitpilger auf dem Wege zur himmlischen Heimath, sondern auch auf diejenigen, welche, der streitenden Kirche schon entrückt, von oben den Kämpfen derselben zuschauen. Auch sie sind die Unsrigen, unsre Vorgänger, Vorarbeiter; was wir haben, das haben wir durch ihre Vermittlung vom Herrn empfangen; unsre Zustände sind die Früchte ihrer vom Herrn gesegneten Arbeit; ihr Kampf, ihre Mühen, ihre Leiden sind uns zugute gekommen, ihre Verirrungen haben uns hochwichtige Erfahrungs=

wahrheiten erkauft, ihre Vergangenheit ist die Mutter unsrer Gegenwart.

Ist demnach die christliche Kirchengeschichte der Bericht von dem Gang und der Entfaltung, den Schicksalen des Reiches Gottes auf Erden, so ist mit dem lebendigen kirchlichen Gemeinsinn auch ein vielfach motivirtes Interesse an jener von selbst gesetzt. Es ist nicht der theologische Wissenstrieb allein, sondern das christliche Bewußtsein selbst, welches, indem es sich als ein kirchliches, d. h. als ein nicht isolirtes, sondern als ein durch das gemeinsame Theilhaben am Herrn nach allen Seiten hin tausendfach verknüpftes weiß, auch die Vergangenheit in den Kreis seines Forschens hineinzieht und aus ihr Belehrung, Erbauung und Stärkung zu schöpfen sucht.

Diese Bemerkungen finden ihre Gewähr so sehr in der Sache selbst, daß auch die Frage, welche uns heute beschäftigen soll, sie zur unmittelbaren Voraussetzung nimmt. Sie verlangt nicht eine Untersuchung: ob die christliche Kirchengeschichte zur Hebung des christlichen Sinnes und Lebens brauchbar sei, sondern wie wir dieselbe zu dem angeregten Zwecke praktisch benutzen können?

Auch abgesehen von der erstern, gibt uns die zweite einen reichen und wichtigen Stoff, würdig, in einer so zahlreichen Versammlung von Amtsbrüdern reiflich erwogen zu werden. Denn einerseits liegt der besten Sache ihr Mißbrauch nahe, andererseits ist das Ziel schon halb erreicht, sobald der rechte Weg dazu gefunden.

Die nun folgenden Bemerkungen des Referenten machen nicht den Anspruch, die Sache zu erschöpfen oder abzuschließen; sie werden ihren Zweck völlig erreicht haben, wenn sie eine vielseitige belehrende Discussion über die Punkte anregen, welche hier in Frage kommen dürften.

Ein Blick in die Vergangenheit der Kirche selbst mag uns der Beantwortung dieser wichtigen Frage näher führen helfen.

Constant bemerken wir vor Allem eine Neigung, kirchengeschichtliche Stoffe neben andern Mitteln der Erbauung in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen selbst zu gebrauchen. Die älteste, wie die neuste Zeit liefert hiezu erhebliche Beispiele, nur daß Umfang und Art des Gebrauches verschieden waren.

Die Kirche hatte es kaum zu den Anfängen einer Geschichte gebracht, als sie von dieser den angezeigten Gebrauch zu machen anfing. Die Christen der ersten Jahrhunderte versammelten sich an den Todestagen der Märtyrer auf den Gräbern derselben; hier wurden Erzählungen von ihrem Bekenntniß und ihren Leiden vorgelesen, und hier feierte man die Communion im Bewußtsein der fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen durch die Verbindung mit dem, von welchem sie durch ihren Märtyrertod gezeugt hatten.

Wir sehen hieraus, wie dieser Gebrauch auf demjenigen Boden wurzelte, welchen wir schon oben als den Erzeuger des allgemein christlichen Interesses an der Kirchengeschichte bezeichneten, nämlich des richtigen kirchlichen Grundgefühles von unsrer geistigen Verbindung mit den Vollendeten, der triumphirenden Kirche.

Indessen ist es bekannt, daß diese Denkfeiern nicht lange ihrem ursprünglichen Charakter treu blieben. Eine besondere Nachweisung, wie aus diesem schönen Gebrauch der nachherige Heiligencultus mit seinen Ursprung nahm, ist hier nicht nöthig. Genug, daß parallel mit der Art, wie das ewige Heil des Menschen von nun an an sein Verhältniß zu den äußern Ordnungen der Kirche und ihrer menschlichen Träger, der Hierarchie, gebunden wurde, anstatt an ihre innere Gemeinschaft mit Christo, traten unter den Mitteln der öffentlichen und Privat=Erbauung in den zahllosen Heiligenlegenden mehr und mehr Vermenschlichungen und verzerrte Ideale des Christenthums an die Stelle des in ewig neuer Frische strömenden Wortes Gottes und der allein typischen Geschichte dessen, der einzig den Namen des Heiligen des Herrn zu tragen würdig ist. In der Predigtliteratur des Mittelalters, wie des spätern kirchlichen Alterthums nahmen bekanntlich die phantastisch ausgeschmückten, mit dem ganzen Schwulst einer ausgearteten Beredtsamkeit vorgetragenen sermones de sanctis eine Hauptstelle ein.

Die Reformation setzte die Predigt des Wortes Gottes in die ihr gebührenden Rechte als Haupttheil des Cultus wieder ein. Daß man jetzt die biblischen Stoffe, welche so lange dem Volke vorenthalten geblieben waren, als die alleinige wahre Seelenspeise auch allein auf die Kanzel brachte, lag in der Natur der Sache

und bedarf keiner Rechtfertigung. Indessen kannte Luther schon recht gut auch den didaktischen Werth der Geschichte. „Was die Philosophie", sagt er, „weise Leute und die ganze Vernunft lehren und erdenken kann, das zum ehrlichen Leben nützlich sei, das gibt die Historie mit Geschichten und Exempeln gewaltiglich, und stellt es vor Augen, als wäre man dabei." *) Im Sinne dieses Ausspruches verwob bekanntlich Luther selbst nicht selten Geschichtliches in seine Predigten, und auch in den folgenden Zeiten gelangte die Geschichte wieder auf die Kanzel. Von einem der ausgezeichnetsten Homileten des 16. Jahrhunderts, Matthesius, wurde in den berühmten Predigten über das Leben Luther's die Geschichte der jungen protestantischen Kirche ganz analogerweise wieder unter die Mittel der gottesdienstlichen Erbauung eingeführt, wie einst bei den alten Christen. Seitdem wird die Verflechtung von Materien aus der Kirchen- und Profangeschichte in die Predigten wenigstens in der lutherischen Kirche stehend. Merkwürdigerweise wurden aber hiebei die kirchenhistorischen Stoffe weit seltener und weniger zweckmäßig benutzt, als diejenigen aus der Profangeschichte. Es kommen in den Predigten des 16. und 17. Jahrhunderts zwar Beziehungen auf das Leben der Reformatoren und älteren Kirchenmänner vor, aber im Ganzen doch weit mehr Berichte von den Manichäern, Donatisten, Arianern, Photinianern u. a. Ketzern, als Züge aus dem Leben von Zeugen der Wahrheit und Nachweisungen über die Führungen der Gemeinde durch den Herrn. Es mag dies daraus entschuldigt werden, daß die Kirchengeschichte damals überhaupt nur in sehr einseitigem Interesse studirt und bearbeitet zu werden pflegte. Sie galt nicht als Nach-

---

*) Spätere Randglosse: Und in der Vorrede zur Historie des Galeatius Capella nennt Luther die Geschichte „einen lebendigen Brunnen, aus welchem fast alle Rechte, Künste, guter Rath, Warnung, Dräuen, Schrecken, Trösten, Stärken, Unterricht, Fürsichtigkeit, Weisheit, Klugheit sammt allen andern Tugenden geflossen; darum seien auch die Historienschreiber die allernützlichsten Leute und besten Lehrer, daß man sie nimmermehr genug könne ehren, loben oder ihnen Dank sagen, und das sollte sein ein Werk der großen Herren, Kaiser, Könige, Regenten, daß sie die Historien mit Fleiß ließen schreiben, auch sich keine Kosten ließen dauern, solche Leute, die tüchtig dazu wären, zu halten und zu erziehen." D. H.

weis der zeitlichen Entfaltung des Reiches Gottes, sondern sie gerieth als Beweisinstanz wider das Papstthum und alle Gattungen älterer und neuerer Irrthümer in die Dienstbarkeit jener herzlosen Polemik, welche lange Zeit den theologischen Fleiß und die christliche Gesinnung fast ganz absorbirte. Dadurch mußte natürlich das praktische Interesse für die Kirchengeschichte sich allmählig sehr abstumpfen und die lebendige Beziehung, welche die Geschichte zwischen der Gegenwart und Vergangenheit knüpfen soll, auf einen kärglichen Rest zusammenschwinden.

Weit praktischer wußte man mit der Profangeschichte umzugehen. Man verstand die biblische Wahrheit durch den Blick in die Erfahrungswelt zu erklären, ihre Ansprüche an die Menschen durch Beispiele zu belegen und das griechische, römische und deutsche Alterthum, durch Wiederholung weiser und edler Reden und Thaten für den religiösen Zweck zu benutzen. Der Grund lag vielleicht darin, daß die antike Geschichtschreibung, aus welcher man schöpfte, in den Schriften eines Plutarch, Valerius Maximus und andrer in Beziehung auf ethisch-praktische Verhältnisse weit mehr durchgebildet war, als die damalige Kirchenhistorie. Auch aus den Schulen waren solche Exempel, samt den geistreichen und kräftigen Sprüchen von Sokrates, Plato, Seneca und Mark Aurel dem Prediger meist geläufiger, und erschienen ihm weit fruchtbarer, als das dürre Gerippe von Kirchengeschichte, welches er aus dem damaligen kirchenhistorischen Unterricht und den gangbaren Compendien davontrug. Genug, die Geschichte galt im Kanzelvortrag für eine so unerläßliche Bedingung, daß sich sogar mehrere dienstfertige Schriftsteller berufen sahen, reichhaltige homiletisch-historische Rüstkammern anzulegen, in welchen minder belesene Prediger über jeden dogmatischen und moralischen locus communis einen großen Vorrath geschichtlicher Belege nnd Notizen fanden. Wie oft dadurch die in Predigten jener Zeit überhaupt oft hervortretende eitle Schaustellung einer wohlfeil erworbenen Gelehrsamkeit befördert wurde, bedarf keiner weitern Erläuterung. Auch erwachte wohl hin und wieder das Bedenken: ob eine nicht unmittelbar aus der Bibel geschöpfte und in ihr Wort gekleidete Idee im christlichen Kanzelvortrag erlaubt sei? Dies Bedenken wußte man zu beseitigen theils durch die Autorität Augustin's, welcher behauptete,

„man müſſe weiſe und tugendhafte Reden und Thaten von den heidniſchen Philoſophen gleich als von unrechtmäßigen Beſitzern zurückfordern", theils durch die des Hieronymus, welcher ſagt: „man müſſe dieſelben zur Beſchämung der Chriſten anführen, auf daß ſie ſähen, wie unter jenen der Unglaube mehr geleiſtet, als unter dieſen der Glaube".

Dieſer Geſchmack erhielt ſich in der proteſtantiſchen Kirche bis zu der tief eingreifenden Reformation, welche die Spener'ſche Schule in der praktiſchen Theologie hervorbrachte. Dieſe Schule ſtellte wieder den Grundſatz voran, daß aller Eindruck des göttlichen Wortes lediglich von der ihm innwohnenden eigenthümlichen Kraft und den damit verbundenen Wirkungen der Gnade komme. Bei der Einſeitigkeit, womit ſie dieſen an ſich richtigen Satz verfocht, kamen manche ihrer Zöglinge ſogar bis dahin, alle Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft als irdiſchen Tand zu verachten, oder als blähendes Gift zu fürchten. Natürlich, daß ſie daher auch die geſchichtlichen adminicula, wodurch die göttliche Wahrheit dem Sinn der Menſchen zugänglicher gemacht werden ſollte, verwarf. So weſentliche Verdienſte ſie ſonſt um eine lebendigere Behandlung der Kirchengeſchichte ſich erwarb, ſo ſchwand doch durch ſie die als profan geſtempelte Geſchichte von der Kanzel ganz und gar, mit Ausnahme der Reformationspredigten, da wo ſie gebräuchlich waren.

Weder die Wolf'ſche Periode, noch die darauf folgende Zeit einer oberflächlichen Aufklärung war einer fruchtbaren Zurückführung der Kirchengeſchichte günſtig. Wurde unter ihrem Einfluß die Auffaſſung der Geſchichte überhaupt atomiſtiſch, unendlich platt und trivial, ſo war dies noch mehr mit der Kirchengeſchichte der Fall. Was ſollte man mit einer Reihe trauriger Verirrungen, Barbareien, mit einem Gemiſche von Blut und Koth, wofür die Kirchengeſchichte von der Armſeligkeit ausgegeben wurde, auf der Kanzel anfangen, ſo gern man ſonſt auch allerhand Subſidien für den homiletiſchen Vortrag aus der Geſundheitspflege, Landwirthſchaft u. ſ. w. herbeizog, um das Predigtamt nutzbar und durch Aufklärung des Verſtandes zur „Ausbeſſerung unſers Herzens" und „Erreichung der auf wahrhaftige Tugend gegründeten Glückſeligkeit" dienlich zu machen? Allerdings fallen in die

Periode des Kantischen Rationalismus und des dadurch zunehmenden Ernstes der theologischen Gesinnung auch einige nennenswerthe Versuche, die Kirchengeschichte für den größern Kreis der Gemeinde praktisch darzustellen, Betrachtungen über merkwürdige Begebenheiten des 18. Jahrhunderts von Rosenmüller, Predigten über die Merkwürdigkeiten des 18. Jahrhunderts von einem Ungenannten. Aber sie fallen theils der Form nach ganz aus dem Charakter der Predigt hinaus, theils wird in dem bunten Mancherlei ihres Stoffes kaum ein Thema gefunden, was mit dem Interesse eines schlichten Christenthums in lebendige Beziehung gebracht wäre, oder nur sich bringen ließe, z. B. von den Fortschritten, welche im 18. Jahrhundert zur Verminderung des Aberglaubens und der Schwärmerei gemacht worden sind; von den Fortschritten in Ansehung des Gebrauchs und der Erklärung der Bibel; von den Fortschritten in den Naturerkenntnissen; von dem im 18. Jahrhundert überhandnehmenden Unglauben; von den Neuerungen im evangelischen Religions= und Kirchenwesen; Predigten über Friedrich den Großen und Joseph II.

So stehen wir nun vor denjenigen Zeiten, in welchen wir selbst leben. Daß heutzutage eine unendlich höhere, würdigere Auffassung der Geschichte überhaupt sich Bahn gebrochen hat, dürfen wir als anerkannt annehmen, gleichwie das Verdienst, welches sich die neuere Philosophie darum erworben hat. Auch die Kirchengeschichte gilt jetzt nicht mehr bloß für ein Gewebe von Aberglauben, Schwärmerei und hierarchischen Anmaßungen. Was sie unsrem Zeitalter bedeutet, das haben wir oben bereits ausgesprochen. Es fragt sich nun: ob es zu wünschen ist, daß die Kirchengeschichte wieder auf die Kanzel komme?

Wird darunter verstanden, daß das Medium der sonntäglichen öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen dazu benutzt werde, um anders als nur ausnahmsweise kirchengeschichtliche Kenntnisse an das christliche Volk zu bringen, so nehmen wir keinen Anstand, diese Frage zu verneinen.

Unsre Bedenken knüpfen sich hauptsächlich an den materialen Charakter der christlichen Predigt. Die evangelische Predigt ist der Hauptbestandtheil unsres Gottesdienstes. Er besteht ganz

eigentlich in der Erbauung der Gemeinde durch die Verknüpfung und Auslegung des Wortes Gottes. Die reine Verkündigung des Wortes Gottes und die der Einsetzung gemäße Verwaltung der Sacramente sind nach unsren Bekenntnissen die unterscheidenden Merkmale der wahren christlichen Kirche, und insbesondere schreibt sich eben vermöge ihres unverrückten Festhaltens an diesen beiden Lebenspunkten die protestantische Kirche die Eigenschaft zu, in eminentem Sinne die wahre zu sein. Sollten wir nach dieser Lage der Sachen wohl befugt sein, dem Worte Gottes irgend etwas Anderes, sei es auch das Beste, zu substituiren? Schwerlich! das lebendige Wort ist als Heilsmittel uns gegeben, auf ihm ruht die Verheißung des Herrn: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren!“ Alles, was wir daher in unsern Cultus und in unsre Predigt hineinziehen, um sie pädagogisch fruchtbarer und lebendiger zu machen, muß sich zu dem Wort in enge Beziehung setzen lassen und darf niemals demselben übergeordnet dastehen, viel weniger es verkümmern oder verdrängen. Die christliche Gemeinde hat das heiligste Recht, dies von ihren Predigern zu verlangen, und keinerlei Vorgänge und Autoritäten geben uns die Befugniß, von diesem Kanon abzuweichen, da wo wir zur eigentlichen gottesdienstlichen Feier zusammentreten. Nehmen wir Matthesius aus, so dürften sonst in der ältern homiletischen Literatur der beiden protestantischen Kirchen schwerlich Beispiele eines solchen Gebrauches geschichtlicher Stoffe gefunden werden, am wenigsten in der reformirten Kirche, welche sich alle Zeit so streng an das geschriebene Wort hielt und den biblischen Typus in Leben und Lehre so scharf ausprägte. Nennen wir das nicht einen übertriebenen Purismus! Diese Scheu unsrer Altvordern hat viel Ehrwürdiges und ruht auf der wichtigen Ueberzeugung, daß nichts in der Welt in dem Grad vom heiligen Geist gesegnet und „nütze sei zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt“, als die Lehren und die Geschichten, welche uns in der heiligen Schrift verzeichnet sind. Die Geschichtspredigten in dem Sinne, in welchem wir jetzt davon reden, sind nicht eben in einem Zeitalter empfohlen, wo man das Wort Gottes gewaltiglich zu handhaben verstand.

Hören wir, durch welcherlei Argumente sie uns vor noch nicht ganz dreißig Jahren empfohlen werden sollten! „Es ist nicht zu übersehen, daß die historischen Namen, welche die Annalen des Judenthums und die Entstehungsgeschichte unsrer Kirche enthalten, so oft gehört und gelesen werden, daß sie zur Erregung der Aufmerksamkeit wenig geschickt sind, während die Namen aus andern Gegenden und Zeiten den Reiz der Neuheit haben und ihn bei ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle auch nie verlieren können. Auch erhalten die aus der nichtbiblischen Geschichte entlehnten Beispiele dadurch einen eigenthümlichen Vortheil, daß ein Muster, das uns vorgehalten wird, um so mehr wirken muß, je näher es uns verwandt ist und je weniger uns bei dem Anblick seiner hohen Vollendung oder gar seines übermenschlichen Charakters die Besorgniß anwandelt, solche Vortrefflichkeit sei von gewöhnlichen Menschen nicht zu erreichen."*) Wahrlich, hiebei wandelt gewiß uns Alle die Besorgniß an, es möge dem Schreiber dieses, welcher uns pikante Stoffe aus der Neuzeit an der Stelle der abgängig gewordenen, uralten, biblischen Erzählungen bieten und den pelagianischen Tugendeifer der Gemeinde nicht durch allzu hohe Ideale entmuthigen möchte, — es möge diesem wenig, sowohl von der unvergänglichen, uralten und doch immer neuen Herrlichkeit, als der eigenthümlichen Kraft und Wirkungsweise des Evangeliums zum Bewußtsein gekommen sein! Ja! wenn irgend etwas geeignet ist, uns behutsam zu machen im Gebrauch der Geschichte, so würde es gerade das sein, was hier als ein Vorzug derselben gepriesen wird, nämlich der Umstand, daß das Göttliche uns in den menschlichen Individuen, den Trägern derselben, immer nur mit Menschlichem vermischt und nie ganz lauter und rein entgegentritt.

Dies sind die Gründe, aus welchen wir glauben verneinen zu müssen, daß die Kanzel das rechte Medium sei, um die Kirchengeschichte dem christlichen Volke näher zu bringen. Damit soll

---

*) Vgl. hiezu G. Geßner (Antistes in Zürich): „Schicksale der Wahrheit unter den Menschen, oder: Predigten über die Hauptzüge der Geschichte des Christenthums bis auf die Reformation", 3 Hfte., 1818—20. Und später Couard's Predigten: „Das Leben der Christen in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche (1840)." D. H.

aber keineswegs gesagt sein, daß sie ganz von der Kanzel zu verbannen sei. Im Gegentheil könnten wir jeglichen Gebrauch derselben auch hier billigen, der sich innerhalb der in der Natur der Predigt selbst liegenden Schranken hielte. Wir verstehen dies so, daß in der Predigt eine Reihe zu erzählender Facten nicht etwa den Hauptzweck abgeben, sondern diese zu dem Ganzen der Predigt nur in einem untergeordneten Verhältniß stehen, eine Wahrheit dadurch erläutert, concreter dargestellt und fruchtbar belebt werden soll. Wie es dem Prediger zu gleichem Behufe erlaubt ist, Vorfälle aus dem gewöhnlichen Leben, aus der Gegenwart und der nächsten Umgebung heranzuziehen: so wird er in gleicher Art und Weise auch die kirchliche Vergangenheit benutzen dürfen. Wie einen frommen Liedervers eines Luther, Paul Gerhard, Neander, so wird er auch treffende christliche Sentenzen ausgezeichneter Kirchenlehrer aus allen Zeiten seiner Predigt einflechten und damit geschichtliche Hinweisungen auf die Lage und besondern Situationen, aus welchen jene Aussprüche hervorgingen, verbinden dürfen. So bleibt der Predigt an sich als Auslegung des göttlichen Wortes ihr Recht, ohne daß für sie der Vortheil verloren geht, welchen sie aus der Kirchengeschichte zu ziehen im Stande ist *). Aber von selbst versteht sich, daß bei so gezogenen Grenzen

*) Wir entheben hier den Mittheilungen des Herrn Pfarrer Beck folgende Stelle: „Aus eigener häufiger Erfahrung kann ich bezeugen, wie kräftig passend angebrachte Beispiele in der Predigt wirken. Ja, es gibt gewisse Materien, gewisse Bibelsprüche, bei welchem Beispiele zum Verständniß fast wesentlich sind. So sehr ich nun der Meinung bin, daß Beispiele aus der Bibel immer den ersten Rang einzunehmen haben, falls sich dergleichen finden, so ist den andern damit der Werth nicht abgesprochen . . . . . Unter den verschiedenen Predigten gibt es aber solche, welche vor andern zur Aufnahme von kirchenhistorischem Stoffe geeignet sind — Reformations- und Kirchweihpredigten. Zwar sind die erstern nicht überall in der evangelischen Schweiz eingeführt; es kann aber jeder Geistliche bei unsrer freien Texteswahl dergleichen einführen. Hier ist dann die beste Gelegenheit, die Reformationsgeschichte und besonders die Märtyrergeschichte jener Periode anzubringen. Oder aber man kann das Geschichtliche auf den Nachmittagsgottesdienst versparen. — Die Kirchweihpredigt gibt Veranlassung, die Specialkirchengeschichte des Ortes, worin solche bekannt ist, vorzutragen. An manchen Orten ist an solchen Tagen keine Kinderlehre; diese muß dem wilden Festtaumel Platz

an ausführlichere geschichtliche Mittheilungen nicht zu denken ist. Am vortheilhaftesten wird es für einen solchen Gebrauch der Geschichte in der Predigt immer sein, wenn der Redner bei seinen Zuhörern entweder eine vollständige, oder wenigstens theilweise Bekanntschaft mit dem herbeigezogenen Factischen voraussetzen darf und also mehr nur an Bekanntes anzuknüpfen, zu erinnern, als erst zu erzählen braucht.

Dies führt uns aber von selbst dahin, daß für die eigentliche kirchengeschichtliche Belehrung andre Wege gesucht werden müssen, als die der Predigt, welche sich weder ganz passend, noch ausreichend zeigt. Wir finden als solche Wege a) die Lectüre; b) besondere Vorträge.

Die ersten Versuche, kirchengeschichtliche Stoffe als erbauliche Lectüre in den größern Kreis der Gemeinde einzuführen, finden wir von derselben hallischen Schule gemacht, welche bekanntlich die Ursache war, daß die Geschichte von der Kanzel verschwand. Es liegt hierin ein bedeutsamer Fingerzeig! Die Schriften eines Arnold, Reiz, Knapp sind in ihren Vorzügen und Mängeln bekannt. Von da an bis auf die nächstvergangenen Jahrzehnte wurde aus Gründen, welche aus dem Obengesagten leicht entnommen werden können, wenig für den gleichen Zweck gethan,

---

machen. Wie nun, wenn der Prediger des Vormittags einen Gottesdienst auf Nachmittag ankündigte — einen ganz freiwilligen — und diesen zu kirchenhistorischen Vorträgen, mit Gesang und Gebet verbunden, benützte? Wird auch nur eine Stunde bei Etlichen dem heidnischen Wesen abgebrochen, so ist's Gewinn und dieser Gewinn erstreckt sich dann wohl bei Manchen noch über diese Stunde hinaus. In den beiden Gemeinden, die ich bis jetzt bedient, fand ich Kinderlehre an diesem Tage vor, und diese benützte ich zu obigem Zwecke. Einmal — den 25. Juni — wurde die Uebergabe der Augsburgischen Confession, ein andres Mal die Einführung des Christenthums in Deutschland, ein drittes Mal Luther's Leben geschildert und die Kirche ward von Einheimischen und von fremden Kirchweihgästen zahlreich besucht. — Viel Gelegenheit bietet gleichfalls die sonntägliche Katechese dar, und da in derselben der Prediger und die Zuhörer sich freier bewegen, so dürften auch die Bedenklicheren kirchenhistorische Mittheilungen hier gestatten. Wie manche Katechismuswahrheit wird durch Exemplifizirung den jungen Herzen unauslöschlich eingeprägt, und wenn irgend ein Alter, so bedarf die Jugend dergleichen Belebung des Unterrichts."

wenn wir das von Vielen mit so großem Segen gebrauchte Werk von Milner ausnehmen. Mit dem Zeitpunkt aber, wo in der evangelischen Kirche die Idee des Reiches Gottes wieder allgemeiner zu lebendigerem Bewußtsein kam, fing sich auch eine Literatur der Kirchengeschichte zu bilden an, die auf den obigen Zweck hinstrebte, wenn wir hier auch — wie ausdrücklich geschieht — die umfangreiche Missionsliteratur ganz aus dem Spiele lassen. Bezeichnend ist, daß dasjenige wissenschaftliche Werk, welches in vielem Betracht für die neuere Behandlung der Kirchengeschichte von dem durchgreifendsten Einfluß gewesen ist, die Kirchengeschichte von Neander, wenigstens in seinen ersten Abtheilungen, schon einen weitern Leserkreis, als den der Theologen von Fach, offenbar und ausgesprochnermaßen vor Augen hatte. Was dieses Buch auch in den spätern Bänden für eine lebendige Auffassung der Kirchengeschichte im Lichte der christlichen Idee geleistet hat, brauche ich hier nicht auseinanderzusetzen. Keiner ist wohl unter uns, der diesem Buch für sich nicht viel, sehr viel zu verdanken hätte. Für einen höher gebildeten Leserkreis auch unter Nichttheologen wird es sich gewiß in seinen meisten Partien als höchst empfehlenswerth erweisen. Nehmen wir dazu die gediegenen Vorlesungen von Hagenbach über die Reformation und die auf dieselbe folgenden Zeiten, die Reformationsgeschichten von Marheinecke und Merle d'Aubigné, sowie einzelne bekannte Monographien: so dürfte sich behaupten lassen, daß durch solche Werke fürs erste hinreichend für jene Classe von Christen gesorgt sei, welche Zeit, Neigung und geistige wie materielle Mittel besitzt, um durch eine umfassendere Lectüre ihre Kenntniß von den Dingen, welche das Reich Gottes betreffen, zu erweitern. Aber auch an die Bedürfnisse derer, welche wenig lesen und wenig lesen können, hat man seitdem gedacht. Eine fast überreiche Zahl von Bearbeitungen der Kirchengeschichte für Real= und Volksschulen, für den Standpunkt des nicht durch einen höhern Unterricht hindurchgegangenen Theiles unsrer Gemeinden, des Handwerkers, des Landmannes hat das letzte Decennium producirt. Wir nennen hier die Arbeiten von Zahn, Leipoldt, Zimmermann, Thiele, Voll, Judae, Vuilliemin, die Kirchengeschichte, herausgegeben von dem christlichen Vereine Norddeutschlands und die von der Calwer

Tractatgesellschaft. Zwar ist keine dieser Bearbeitungen ohne mitunter erhebliche Mängel. Jede besitzt ihre besondern Vorzüge, aber auch mehr oder minder bedeutende Fehler. Aber mit dem, was uns in diesen Büchern geboten ist, läßt sich — in Erwartung eines Bessern — doch schon viel Segen stiften, und wie das Calwer Büchlein in seiner Kürze und geistreich volksthümlichen Weise für den Landmann, so dürfte sich die Schrift von Thiele und die des Norddeutschen Vereins besonders für den Landschullehrerstand eignen.

Im Ganzen aber stellen sich freilich dem Unterricht des Volkes durch bloße Lectüre in allen Gegenständen und so auch in diesem eigenthümliche Schwierigkeiten entgegen. Zunächst wird dem Armen oft schon die Anschaffung der vorgeschriebenen Schulbücher sehr schwer, und nicht leicht wird er so viel erübrigen, um sich außer seiner Bibel, seinem Gesangbuch und Katechismus noch andere christliche Bildungsmittel anzuschaffen. Ohne eine ähnliche Unterstützung, wie die von Bibel- und Tractatgesellschaften geleistete, ohne Leihbibliotheken von religiösen Schriften, wie sie hie und da bestehen, würde sich also hierin schwerlich etwas Bedeutenderes erreichen lassen. Ferner enthalten unsre populären Kirchengeschichten bald zu viel, bald zu wenig und doch ist es von großer Wichtigkeit, daß die Leser weder durch allzugroße Weitschweifigkeit ermüdet werden, noch durch zu große Kürze das Lebendige und Anschauliche der Geschichte verloren gehe. Endlich ist der ermüdete Arbeitsmann in der Regel nicht eben ein passionirter Freund des Lesens. Zwar hat sich dies seit der jüngsten Generation wohl sehr geändert; Zeitungsblätter und Schriften guten und schlechten Inhalts finden Eingang in den niedersten Hütten. Aber eben darin dürfte eine besondere neue Schwierigkeit liegen. Denn bei dem Zuviel, welches geboten wird, dürfte oft in der kärglich zugemessenen Zeit gerade das minder Gute oder Schlechte das wahrhaft Erbauliche und Erweckliche, wenn nicht ganz verdrängen, doch seinen Gebrauch verkümmern, besonders wenn wir bedenken, daß auf eine fleißige Bibellectüre doch immer hauptsächlich gedrungen werden muß.

Wenn sich demnach die Lectüre, wenigstens in vielen Fällen, nicht als ausreichend zeigen dürfte für unsern Zweck: so werden

wir um so nachdrücklicher hingewiesen auf das mündliche Wort. Der mündliche Unterricht hat bekanntlich vor jeder mittelbaren Unterweisung seine großen Vorzüge, und ist nach dem Zeugniß der Erfahrung dem gemeinen Manne entschieden der liebste und für ihn der zweckmäßigste. Das lebendige Wort des Lehrers dringt weit unmittelbarer bis zum Herzen vor und hat eine weit stärkere Ueberzeugungskraft, als der todte Buchstabe. Auch gestattet der mündliche Vortrag eine reiche Varietät in der Mittheilungsweise; er gibt die Möglichkeit, in der mannigfachsten Art sich den Bedürfnissen der Zuhörer anzubequemen und Stoff und Form so zu wählen, daß auch der ungeübteste Verstand zu folgen vermag. Auf eine mündliche Erzählung zweckmäßig gewählter Thatsachen aus der Kirchengeschichte möchte daher wohl das meiste Gewicht zu legen, von ihr der meiste Erfolg zu erwarten sein. Wenn durch sie ein Interesse angeregt, könnte auch durch Lesung gewirkt und auf die so im Volk verbreitete Summe von Kenntnissen auch in der Predigt fruchtbare Rücksicht genommen werden.

Zunächst ist hier von der Kirchengeschichte als Bestandtheil des religiösen Schul- und Confirmandenunterrichts zu reden. Herr Pfarrer Beck sagt uns darüber Folgendes: „Es ist sehr passend, die Kirchengeschichte in den Religionsunterricht aufzunehmen, sei es, daß man Beispiele in den Unterricht mischt, oder einen eigenen Kurs derselben mit den Kindern durchnimmt. Mit dem Letztern habe ich einen höchst unvollkommenen Versuch gemacht, kenne aber einen Amtsbruder, welcher seit Jahren schon in der zweiten Abtheilung seiner Unterrichtskinder (es sind deren drei Abtheilungen, von 14 Jahren bis zur Confirmation) die Kirchengeschichte vollständig vorträgt, und nicht genug die Freude aussprechen kann, welche ihm dieser Unterricht gewährt. Man kann hiebei ganz frei vortragen, oder aber die Kinder Abschnitte aus Barth's Kirchengeschichte lesen lassen und dieselben durch eigene Bemerkungen erweitern. Abfragung des Mitgetheilten versteht sich von selbst; bei gebildetern Kindern dürfte auch Niederschreibung des Ganzen oder einzelner Theile in der Form eines Aufsatzes erwartet werden können." *)

---

*) Die nachfolgende Besprechung wies aus, daß im Kanton Zürich die

Auf diese Weise wäre aber nur für die Kinder gesorgt. Und doch ist die Kirchengeschichte auch für die erwachsenen Christen so nützlich, und muß auch ihr Bedürfniß befriedigt werden! Ueber die Einrichtung besonderer mündlicher Vorträge für Erwachsene allgemein gültige Regeln aufzustellen, ist freilich mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Demohngeachtet soll es versucht werden, weil es ja hier nicht um unbedingte Annahme des Vorgeschlagenen, sondern um dessen Prüfung und Berichtigung durch eine möglichst vielseitige Discussion zu thun ist.

Zunächst dürfte an der Empfänglichkeit des Volkes für diese Art von Belehrungen wohl am wenigsten zu zweifeln sein. Ueberall hört und spricht das Volk gern von alten Geschichten, und Thatsachen und Persönlichkeiten haften lange und leicht in seinem Gedächtniß und gestalten sich sogar oft zu idealen Figurationen. Besonders ist dies in der Schweiz der Fall. Verhältnißmäßig in keinem Lande dürfte so viel Kenntniß der Vaterlandsgeschichte verbreitet sein, als in der Schweiz. Schon ein solches Erregtsein des historischen Sinnes ist aber ein wesentlicher Vorschub für unsern Zweck. Es bedürfte gewiß an vielen Orten nur einer zweckmäßigen Anknüpfung des Kirchengeschichtlichen an das Allgemeingeschichtliche, um einen mit Interesse festgehaltenen Faden fortspinnen zu können. Auch die Aufmerksamkeit, welche die neuere Missionsgeschichte immer allgemeiner unter dem Volke auf sich zieht, dürfte eine Beweisinstanz abgeben, daß historische Stoffe gerne gehört werden. Auf eine durchaus leichte, ungesuchte Weise dürfte sich da, wo Missionsstunden gehalten werden, gerade an diese das übrige Historische anknüpfen lassen. Die Frage: wie und wann ist das Evangelium zu den Völkern gekommen, von welchen heutzutage die Glaubensboten in die Heidenwelt ausgesendet werden, wie und wann ist es zu uns gekommen? — diese Frage liegt so nahe und ist so natürlich, daß durch deren Aufstellung ein neues Interesse mit einem schon vorhandenen wie von selbst sich verbinden ließe. Wäre aber einmal so eine gewisse Wißbegierde nur auf diesen einen Punkt, entweder die ältere Missions-

---

Kirchengeschichte seit den letzten Jahren unter die Lehrpensen des religiösen Schulunterrichts aufgenommen worden ist. Anm. d. Ref.

geschichte überhaupt, oder nur die Bekehrung des Vaterlandes zum Christenthum hingelenkt und rege erhalten worden, so würden weitere Fragen über die Schicksale des Reiches Gottes im engern oder weitern Umfang sicherlich von selbst erhoben werden und ihre Befriedigung suchen. — Wo aber dieser Weg sich nicht böte, da würde gewiß ein anderer freistehen. Jährliche Predigten zur Erinnerung an die Reformation sind zwar nicht in allen, aber doch in einigen Kirchen der Schweiz üblich, nirgends wenigstens ist einem Prediger verboten, sich ein solches Thema zu wählen. Welch' herrliche Gelegenheit, nach Haltung einer solchen Predigt der Gemeinde weitere Belehrung über die Kirchenverbesserung anzubieten und so von diesem Standpunkt aus ihre Blicke auf die Vorzeit der Kirche und deren Entwicklung seit jenem denkwürdigen Zeitpunkt hinzulenken! Schon für Befestigung des confessionellen Bewußtseins müßten solche Vorträge von der größten Wichtigkeit werden. Scheuen wir uns nicht, von den Katholiken hierin Einiges zu lernen. Der Referent lebte in seiner Kindheit einige Jahre in einer katholischen Stadt, wo dem heiligen Bonifacius als Schutzpatron ein jährliches Fest gefeiert ward. Auf das Fest folgte die sogenannte Bonifaciusoctave. Diese wurde so begangen, daß in den sechs auf das Fest folgenden Tagen alle Abend um 5 Uhr ein Diakon ein Stück aus einer gut geschriebenen Geschichte dieses Apostels der Deutschen ohne weitere gottesdienstliche Zugaben als einen Eingangs= und Schlußgesang vorlas.

Der Referent erinnert sich sehr lebhaft, mit welchem Interesse diese Vorlesungen von ihm und andern Protestanten besucht wurden. Sollten wir nicht auch solche Reformationsoctaven einführen können, so daß auf die sonntägliche Reformationspredigt eine Anzahl ähnlicher Vorträge folgten, eine kurze, volksmäßige Geschichte der Landesreformation, die nach einem möglichst feststehenden Typus alljährlich vorgelesen würde, damit sie sich dem Gedächtniß des Volkes einprägt? Wahrlich selbst da, wo die Schulen in dieser Hinsicht mehr leisten, als gewöhnlich der Fall ist, dürfte sich eine solche Einrichtung für die Erwachsenen besonders schon an sich gewiß segensreich erweisen. Denn es ist wahrhaft beschämend für die protestantische Kirche, wie wenig ein großer Theil ihrer Mitglieder und oft selbst der lebendigere von ihren

Ursprüngen weiß. Daher wäre schon mit der Lebendigermachung der Reformationsgeschichte allein als Minimum volksmäßiger Kirchengeschichte ein Fortschritt gethan *).

Wäre aber ein Seelsorger so glücklich, ein lebendigeres Interesse für diese Gegenstände in seiner Gemeinde entweder vorzufinden oder zu erwecken, und dürfte demnach aus den unerschöpf=

*) Erfreuliche Erfahrungen über den Anklang, welchen populäre Vorträge über Kirchengeschichte hie und da bereits gefunden, sowie über deren Modalität bringt uns auch hier Herr Pfarrer Beck in folgenden Worten: „Den so oft — ob mit Recht oder mit Unrecht untersuche ich hier nicht — gerügten Nachtheilen der Conventikel könnte durch eine solche Thätigkeit des Seelsorgers mächtig vorgebeugt werden, und die Erfahrung zeigt, daß zu solchen geschichtlichen Mittheilungen auch andere als bloß Conventikelleute sich herbeilassen, denen bei solcher Gelegenheit manch gutes Sämlein ins Herz gelegt werden kann. Solche Zusammenkünfte könnten je nach den Umständen in der Kirche, in der Schulstube, im Pfarrhause gehalten werden. Daß auf Dörfern dergleichen eingerichtet werden kann, zeigt das Beispiel eines meiner Freunde, der nun schon drei Winter hindurch jeden Mittwoch Abend im Pfarrhause vor zahlreichem Publicum solche Vorträge hält. Daß solches auch in Städten ausführbar ist, daran erinnert der Name: Hagenbach. Einen ähnlichen Versuch im Kleinen habe ich diesen Winter (in Schaffhausen) gewagt, und ich kann sagen, daß die darauf verwendeten Stunden zu den süßesten meines Lebens gehören. Die Versammlung war über Erwarten zahlreich (130) und konnte mit Recht eine gemischte genannt werden, nicht bloß in Rücksicht auf das Geschlecht, sondern auch auf den Stand der Hörer — vom reichen Kaufmann bis zum Handwerksgesellen, von der vornehmen Dame bis zur Näherin. Die Vorlesungen geschahen wöchentlich einmal auf einem Zunftsaale. Der Gegenstand war die Geschichte der Kirche Christi in den ersten drei Jahrhunderten. Im Allgemeinen wurde Neander's Gang befolgt . . . . Um die Zeit selber sprechen zu lassen, wurden viele Stellen der Väter mitgetheilt, so daß der Vortrag halb gebunden, halb frei war. Wie manches konnte hier gleich als sich von selbst ergebend gesagt werden, das auf der Kanzel entweder keinen Platz oder keine Abnahme gefunden hätte. Es waren Segensstunden für mich, und ich weiß, daß sie es auch bei vielen Hörern, Gott sei Dank! gewesen sind. Unverkennbar ist ferner, daß dadurch, wie auch Manche bekannten, Liebe zur Kirche in Vieler Herzen erweckt wurde, und das viele Beschämende wird hoffentlich einen heilsamen Stachel zurückgelassen haben. Auch wurde noch der Vortheil erreicht, daß Manche, die bisher ferne gestanden hatten — denn es kamen auch Leute verschiedener Ansichten — hier einander kennen und schätzen lernten. Kurz, ich preise den Herrn der Kirche für diese erwiesene Gnade und ich möchte Aehnliches den lieben Amtsbrüdern zu Stadt und Land recht sehr anrathen."

lichen Reichthümern der Kirchengeschichte den Seinen ein gedrängtes Bild der Schicksale des Reiches Gottes vorführen: so möchte Referent über den Modus noch folgende Bemerkungen sich erlauben:

a) Die Vorträge seien nicht zu lang, damit die Aufmerksamkeit nicht erlahme und der Geist nicht durch Ueberschüttung mit zu vielem Stoff verwirrt werde; b) sie folgen aus dem gleichen Grunde nicht zu rasch auf einander, liegen aber auch nicht zu weit von einander ab, damit der Zusammenhang nicht verloren gehe; c) bei der Wahl des Stoffes bleibe Alles ausgeschlossen, was bloß der Schule angehört, was sich nicht mit der Entwicklung des Reiches Gottes in lebendige bewußte Beziehung bringen, christliches Denken und Leben nicht in seinen Hauptschattirungen, den hellen und dunkeln, in seinen Fortschritten und Verirrungen durchscheinen läßt; d) der gefundene Stoff muß planmäßig, aber nicht zu künstlich geordnet werden und eine Menge individueller, charakteristischer Züge enthalten; wo immer möglich, werde er angereiht an die Schilderung hervorragender Persönlichkeiten, z. B. eines Polykarpus, Justin, Tertullian, Origenes, Athanasius, Chrysostomus, Augustin, Gregor I., Columban, Gallus, Bonifacius, Ansgar, Gregor VII., Bernhard, Innocenz III., Waldus, Wikleff, Huß, Tauler, Thomas von Kempen, Gerhard Groot, Felix Hämmerlin, Staupitz, Luther, Zwingli, Oekolampadius, Haller, Calvin, Farel, Knox, J. V. Andreä, Spener, Francke, aber auch eines Mornay, Coligny, einer Jeanne d'Albret, Jane Gray, eines Grotius, Seckendorf, Moser, Wilberforce u. A. Die Geschichte spiegelt sich nicht lebendiger ab, als in der Biographie; mit ihrer plastischen Kraft prägen sich die Züge solcher Persönlichkeiten dem Gemüthe ein und werden ihm lieb oder unwerth und in dem Centrum solcher Individualitäten haftet gern und leicht Alles, was zum Verständniß aus ihrer Zeit sonst noch beigebracht wird; e) endlich lasse man alles Halbwahre, offenbar Mährchen- und Fabelhafte, was sich an die Geschichte überall anhängt, aus dem Spiel. Die beglaubigte Kirchengeschichte ist reich genug und kann alles erdichteten Schmuckes füglich entbehren.

Von der größten Wichtigkeit ist aber ferner Alles, was die eigentliche geistige Handhabung des Stoffes betrifft.

Es ist die Hauptaufgabe, von deren Lösung der fruchtbare Erfolg des ganzen Unternehmens abhängt, daß jene Vorträge so gehalten werden, daß von ihrer innern ideellen Belebung auch wirklich ein Gewinn für den christlichen Sinn in den Gemeinden ausgehen kann. Fern bleiben muß daher vor Allem jene nackte seelenlose Objectivität, welche nur äußerlich Facten an Facten reiht, ohne sie unter den hellen Wiederschein des Gedankens zu bringen und durch eine gemeinsame Idee zu einem Ganzen zu verknüpfen, ohne ihre Mannigfaltigkeit unter höhere Gesichtspunkte stellend, sie zu einer geistigen Einheit zu gestalten. Diese Art von Geschichtsbehandlung hat in der Wissenschaft ihre Rolle ausgespielt; in populären Vorträgen wäre sie vollends ein Todtes, Nutzloses, ein Unding. Vielmehr wird die wahre Objectivität heutzutage je länger je mehr darin erkannt, daß die Darstellung von der Idee ihres Stoffes vollkommen durchdrungen sei und in den Thatsachen die Entwicklung dieser Idee in ihrer Wahrheit und in ihren Irrgängen gründlich verfolge und getreulich nachweise. So müssen also auch diese Vorträge durchdrungen sein von der Idee ihres Stoffes, d. h. von der Idee des Christenthums. Nur einer gründlichen, wahrhaften, lebendigen Einsicht in das Wesen der durch Christum an die Menschheit geschehenen Offenbarung erschließt sich auch das Verständniß der Kirchengeschichte, lösen sich ihre Räthsel, gewinnen ihre Thatsachen Leben und Bedeutung. Nur ein Unterricht also, welcher überall auf einem solchen Pragmatismus ruht, welcher durch die Hülle der Thatsachen auf den Kern hinweist, welcher an alle Einzelnheiten den richtenden Maßstab des lebendig ergriffenen Evangeliums anlegt und in dem Wort vom Kreuz, welches sich durch die Welt durchringt, die geheimnißvolle Triebkraft, welche alle jene Mannigfaltigkeit hervorbrachte, zu finden und in dem großen Gedanken des Reiches Gottes den bunten Wechsel der Erscheinungen zu einigen weiß, ein Unterricht, der, wie er in dem scheinbar Glänzenden den versteckten Ansatz der Sünde und des Irrthums, so in dem Unscheinbaren, Verachteten, vom Wege Abgekommenen den, wenn auch noch so kleinen Wahrheitsgehalt aufzufinden vermag, — nur ein solcher Unterricht wird sich wahrhaft fruchtbar und lebendig erweisen. Nur die Geschichtsdarstellung, welche aus einer tiefen und ernsten christlichen

Weltanschauung geboren ist, wird auf eine christliche Weltanschauung und Lebensgestaltung zurückwirken.

Viel, sehr viel ließe sich hierüber noch sagen. Referent begnügt sich aber besonders drei Gesichtspunkte hervorzuheben, durch deren Festhaltung ihm die Fruchtbarkeit kirchengeschichtlichen Volks-Unterrichts wesentlich bedingt erscheint.

Der erste ist, daß in den Darstellungen die großen apologetischen Momente, welche in der Kirchengeschichte liegen, kräftig hervortreten müssen. Das Christenthum muß aus dem Spiegel der Geschichte erkannt werden als ein Rath und Werk aus Gott, welches man ebendarum nicht hat dämpfen können und nie dämpfen können wird. Dies wird der Darsteller besonders an jene großen Machterweisungen des Herrn anknüpfen, welche derselbe zum Schutz der Kirche hervortreten ließ in den Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte, in dem Sieg des Christenthums über die Stürme der Völkerwanderung, in der Erhaltung einer Reihe begeisterter evangelischer Glaubenszeugen unter den Finsternissen des Papstthums, in der Erweckung der Reformatoren und den die Ausbreitung der Reformation vorbereitenden und begleitenden Ereignissen, in dem Auftreten von Männern wie Spener, Zinzendorf, Wesley, Penn, welche Werkzeuge wurden, um das erstorbene oder erlahmte christliche Leben wieder anzuregen und die Gebrechen desselben zu heilen, in den Züchtigungen, welche der Herr zu Zeiten durch Krieg, Pestilenz, Tyrannei und Anfechtungen aller Art der Menschheit gesendet hat, um sie dadurch zu prüfen und wieder näher zu sich hinzuziehen. Ferner muß das Evangelium gezeigt werden als der Sauerteig, der, wenn auch nur still und allmählig, doch zuletzt die ganze Masse durchdringt und selbst die widerstrebendsten Stoffe umwandelt; der den heidnischen Römerstaat zu einem christlichen machte, eine neue Gesetzgebung hervorrief, welche in dem Staatsleben unsrer Vorfahren die Gräuel des Heidenthums ausmerzte, die Sclaverei verbannte, das Weib durch die christliche Idee von der Ehe in seine wahrhaftigen Rechte einsetzte, seine ganze Stellung in der Familie und die der Familie im Organismus des christlichen Staatslebens verklärte, alle Sitten milderte, überall höhere

Geistesbildung pflanzte, dem Kranken und Hülflosen mildthätige Herzen erweckte; — kurz es muß gezeigt werden, wie die Anschauungen und Ordnungen, auf denen unser heutiges öffentliches und Privatleben größtentheils ruht, deren wir uns freuen und zu rühmen pflegen, und welche von Vielen als die Ausflüsse der angebornen Humanität des natürlichen Menschen betrachtet werden, nur die Frucht des Evangeliums seien, daß selbst diejenigen, die dies nicht wissen, oder verkennen, die das Christenthum hassen und befeinden, wider Willen überall auf christlichen Elementen stehen. Endlich muß das Wort Gottes in dem Lebensgang jedes einzelnen Individuums gezeigt werden als die Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben, den Sünder zur Versöhnung mit Gott zu führen, die durch Sünde und Irrthum zerstörte Einheit des Lebens herzustellen und Friede, Freude in dem Herrn zu pflanzen, wozu eine Menge biographischer Schilderungen, z. B. eines Clemens von Rom, Justin, Augustin, Luther u. a. den herrlichsten Stoff bieten, einen Stoff voll der mannigfaltigsten psychologischen Nüancirungen. Wahrlich eine solche apologetische Behandlung der Kirchengeschichte ist uns hoch von Nöthen! „Auf dem Gebiete der Wissenschaft" — so wird uns irgendwo gesagt — „hat der Unglaube sich hauptsächlich auf exegetischem und philosophischem Wege geltend gemacht, und er muß daher hier mit den Waffen einer gründlichen Exegese und einer vom Geiste des Christenthums durchdrungenen Philosophie zurückgeschlagen werden. Um aber dem Unglauben des Volkes zu begegnen, bedarf es anderer Waffen; gelehrte Exegese und philosophische Argumentation sind hier unnütz; dagegen leistet eine zweckmäßige Darstellung der Kirchengeschichte, die einen unerschöpflichen Stoff von Belehrung und Erbauung zugleich enthält, treffliche Dienste. Das Volk will mit seinen eigenen Augen sich überzeugen, verlangt Thatsachen als Beweise: weßhalb denn auch der Herr diejenigen, welche seinen Lehren keinen Glauben schenken, an seine Wunderthaten verwies. Für unsre Zeit hat nun die Geschichte des Reiches Gottes dieselbe Bedeutung als die Wunderthaten des Herrn für die damalige Welt. Die Entstehung, Erhaltung, Verbreitung, endlich die weltüberwindende, alle Verhältnisse des Lebens heiligende Kraft des Christenthums ist ein großes,

fortgehendes Wunder, das für uns an die Stelle jener Wunderthaten tritt, mit welchen der Herr sich vor dem Volk Israel als den Sohn Gottes beglaubigte.“

Aber nicht bloß aus dem Grunde, weil die Zeugnisse der Geschichte von ganz besonderem Gewicht sind, um Zweifel an der Göttlichkeit des Christenthums niederzuschlagen und überhaupt christlichen Sinn zu wecken und zu beleben, ist kirchengeschichtlicher Unterricht ein Bedürfniß für unsre Zeit, sondern auch aus dem Grund, weil sie ganz besonders geeignet ist, das Bewußtsein kirchlicher Gemeinschaft lebendiger zu erhalten. Mit vollem Rechte haben in unsern Tagen so viele und so kräftige Stimmen die Anforderung geltend gemacht, nicht bloß auf Begründung eines christlichen, sondern auch eines christlich-kirchlichen Sinnes hinzuarbeiten. Der Kirchlichkeit stehen aber in unsern Tagen besonders zwei Feinde gegenüber. Der erste ist ein zwar oft wohlgemeinter, selten aber ebensowohl überlegter Latitudinarismus in Beziehung auf das Confessionelle, dazu häufig eine weichliche, verschwimmende Sentimentalität, eine unklare Romantik, welche an allem Festen, Harten, Eckigten unsrer besondern Gemeinschaft Anstoß nimmt, ohne rechtes Bewußtsein von der Bedeutung derselben nicht die Einseitigkeiten, sondern die wohlbegründeten, wennschon scharf gezeichneten Unterschiede selbst aufheben, positiv aber die Predigt des Wortes hintansetzend und aus dem liturgisch-rituellen Prunk, dem Opferdienst, der Heiligenverehrung, dem hierarchischen Nimbus unsrer Nachbarn allerlei Lappen und Bruchstücke erborgend einen Synkretismus pflanzen möchte, aus welchem am Ende unsre evangelische Kirche allerdings seltsam genug vermummt herauskommen, aber doch immer nur in einem kläglichen Bettlermantel vor denen dastehen würde, welche die volle Sache selbst zu haben den Muth besitzen. Wie es nun die Aufgabe unsrer wissenschaftlichen Theologie sein muß, einer ernsten eindringenden Kritik alle diejenigen in ihrem Schoß auftauchenden Vorschläge zu unterwerfen, welche unter Anderem eine mehrere Objectivität unseres Cultus und Kirchenthums dadurch herzustellen sich getrauen, daß sie gewisse von den Reformatoren aus guten Gründen bei Seite gestellte oder nach Abhauung der gefährlichen Spitze stehen gelassene Begriffe von Neuem hervorholen, premiren

und an der stumpfen Seite, wennschon mit vorsichtiger Feile, schärfen: so haben wir dem obigen verkehrten Nisus, jenem krankhaften Appetit nach Früchten eines Baumes, der uns mit gutem Grund verboten ist, jenem unbedachten Spiel mit Vorstellungen, deren Gefährliches die Kirche schmerzlich empfunden hat, in unsern gebildeten Classen dringend zu steuern. Dies aber geschieht wiederum nicht besser, als wenn aus der Geschichte gründlich gezeigt wird, warum Lehre und Einrichtungen der Protestanten so sind und nicht anders, durch welche schweren, seelenverderblichen Irrthümer diejenigen Erfahrungen erkauft wurden, welche uns so fest auf unsrer Lehre und Weise bestehen heißen. Das einzige Band der Confession ist in der wechselseitigen Liebe auch der Getrennten gegeben, in der Liebe, welche der Herr uns in so ausgedehntem Maße zu üben befohlen hat. Dieser Geist der Liebe hat in den Fenelons und Seilers die Starrheit eines an sich lieblosen Systems durchbrochen; um wie viel mehr werden wir also alle Zeit für unsre Mitchristen in der römischen Kirche ein warmes Herz zu bewahren haben, wir, für welche keinerlei Menschensatzung jenem obersten Grundsatz der evangelischen Sittenlehre Abbruch thun darf. Aber diese Liebe schließt nicht ein Aufgeben unsrer Besonderheit an jene in sich. Es ist eine falsche Liebe, ihnen unsre theuer erworbenen Güter preisgeben zu wollen, uns in ihre Irrthümer zu verstricken. Die wahre Liebe besteht vielmehr neben Anderem auch darin, kräftig durch Festhaltung unsrer Eigenthümlichkeit von der Wahrheit auch gegen sie zu zeugen. Lassen wir uns immerhin Puritaner schelten, nehmen wir den von der Gedankenlosigkeit immer aufs Neue wiederholten Vorwurf auf uns, der Kunst feindselig zu sein, im Gottesdienst zu keiner rechten Objectivität, in unserer kirchlichen Constituirung zu keiner imposanten Einheit gelangen zu können, die Gemüther nicht durch Benutzung dieser und jener Mittel enger an die Kirche zu fesseln. Ja! es ist wahr, wir kirren schönselige Herren nicht mit marianischen Maiandachten, wir halten für vornehme Magdalenen, die Löwinnen der Mode, keine Reizmittel in Bereitschaft wie die geistliche Opernmusik in dem duftenden Nôtre Dame de Laurette, wir flechten mit Lacordaire nicht in die himmlischen Kronen die Siegeskränze irdischen Ehrgeizes, und stacheln den Glaubenseifer nicht durch

Kitzel der Nationaleitelkeit auf; unsre armen Prediger machen eine schlechte Figur neben den bei den Königen sitzenden bepurpurten Prälaten, und unsre theologische Wissenschaft steht, Gott sei Dank! zu dieser Zeit noch nicht unter den Machtgeboten eines den heiligen Geist anticipirenden Episcopats. Wir gehen in allen diesen Dingen beharrlich und unlenksam andere, ganz andere Wege. Anstatt ludi scenici in der Kirche wollen wir, daß „das Wort Gottes reichlich unter uns wohne", und anstatt sacrificuli wollen wir Prediger, Lehrer, Ausspender der biblischen Heilsmittel sein! Aber woher kommt uns diese unlenksame Gesinnung? Lieben Brüder, wenn eine solche Frage an euch ergeht, dann lasset die Geschichte reden. Dann beschwöret die Tausende von Märtyrern aus ihren Gräbern, welche für evangelischen Glauben, evangelisches Leben, evangelisch-kirchliche Ordnungen und Freiheiten ihr Blut vergossen haben. Lasset sie reden von ihren Zeiten, was sie gesehen, gehört, erfahren, gedacht, geforscht, festgehalten, verfochten haben, für was sie geschmäht, verfolgt, gepeinigt, gemordet worden sind, was ihnen die Kraft zum standhaften Bekenntniß, zum freudigen Tod gegeben hat. Es ist eine lange Reihe von Zeugen von Waldus bis auf Adolf Clarenbach und Jacob Kaiser, von den Opfern der Veltliner Mordnacht und von St. Barthélémy bis auf die blutigen Leichen unsrer Brüder in Nismes und Avignon! eine längere Reihe, als das ganze Papstthum in der beglaubigten Geschichte aller seiner Heiligen aufzuweisen hat. Denn unsre Geschichten sind leider! eine nur zu nackte, schreiende Wahrheit! Eine Wahrheit, welche laut predigt: siehe diese verstümmelten, verbrannten Leichname sind von den Unsrigen, ihre Henker — nein, es sind lange nicht Alle, die da drüben stehen; Viele unter ihnen hat die echte Liebe im Herrn uns geeinigt — aber es sind gerade die gepriesensten Söhne jenes Systems von jenseit der Berge, mit welchem unsere schlaftrunkene Romantik buhlt, eine verblendete Staatsweisheit Hurerei treibt, welches seine Natur so wenig ändert, als die Sünde selbst und welches der Herr als züchtigende Ruthe seiner Kirche aufgebunden hat!

Ein anderer Feind einer kräftigen Kirchlichkeit ist der Separatismus, jener Trieb zur Vereinzelung und Zersplitterung im religiösen Leben, der, wie bekannt, gerade unter den eifrigeren

Christen in unsern wie in frühern Zeiten sich nur zu häufig geregt und in zwei Hauptformen dargelegt hat. Entweder will der Einzelne immer nur mit dem Haupte der Kirche und nicht auch mit der Kirche selbst, dem Leibe Christi, in lebendiger Berührung bleiben, gleich als ob ein kirchlicher Verband der Glieder unter sich ganz entbehrlich, wo nicht gar nachtheilig wäre; oder das Bedürfniß der Gemeinschaft wird keineswegs verkannt, vielmehr im eminenten Sinne statuirt, aber die Gemeinschaftsfähigkeit an so statutarische Particularitäten geknüpft, die Congruenz mit denselben so einseitig als Maßstab angelegt und demnach die Bedeutung des größern Kirchenkörpers sammt seiner Aufgabe und den daraus erwachsenden eigenthümlich schwierigen Verhältnissen aus einem so beschränkten Gesichtspunkt aufgefaßt, so individuell-willkürlich und darum schief und ungerecht beurtheilt, daß schon hiedurch allein die eigentliche Gemeinschaft als die einer Schaar aus der allgemeinen Verderbniß des Ganzen Geretteter in die engsten Grenzen eingeschlossen bleiben muß. Besonders die letztere Form, welche von der Monomanie der erstern sich freier erhält, läßt zwar da, wo sie häufiger vorkommt, den unbefangenen Beobachter auf bald mehr, bald minder tief liegende Gebrechen der localen kirchlichen Zustände zurückschließen, vornehmlich auf Mißgriffe der höhern und niedern Kirchenleitung; bei weitem öfter aber ist es der Fall, daß auch sie nur als die Folge einer mit der feinsten, verstecktesten Form der Selbstsucht meist unbewußt verknüpften, rücksichtslosen Voranstellung des Ich in religiösen Dingen sich verräth, eine Voranstellung, bei welcher dann nothwendig das Ich auch rein auf sich selbst gestellt und allen, auch den traurigsten Wechselfällen einer falschen Isolirung preisgegeben bleiben muß. Dahin gehört namentlich die häufige Wahrnehmung, daß die im separatistischen Conventikel temporär geeinigten Ichheiten mit der Zeit gegen einander selbst mit immer schroffern, concretern, bis in die individuellsten Velleitäten sich verlaufenden Forderungen auftreten, bis zuletzt der starre Eigensinn der frömmelnden Caprice auch die letzten Gemeinschaftsbande zersprengt und jeden Einzelnen — wie es die Consequenz der Sache nothwendig fordert — rein auf sich selbst stellt. Der Independent ist dann fertig; er und allenfalls sein Haus sind sich dann allein die Kirche. Diese Alles

trennende Subjectivität zeigt der erste Blick als etwas durchaus Unnatürliches. Sie würde, wenn ihr nicht kräftig gesteuert würde, früher oder später den Ruin des kirchlichen und zuletzt auch des christlichen Lebens zur Folge haben. Das zerrissene Band kirchlicher Gemeinschaft muß darum wieder angeknüpft, das lose gewordene fester angezogen werden. Die Kirche muß wieder im wahren Sinne unsres Lehrbegriffs anerkannt werden als das, was sie ist, als die Gemeinde der Heiligen, und jedes einzelne Glied muß sich als durch ein unsichtbares Band verbunden wissen nicht bloß mit einem Conventikel von Meinungsgenossen, sondern mit Allen, die an dem Wort und den Sacramenten noch festhalten, und in denen, wenn vielleicht auch nur in schwachen Schlägen, christliches Leben noch pulsirt. Die lebendige Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen muß durch die rechten Mittel, durch Befriedigung der vielleicht unerwartet hervorgetretenen höhern Bedürfnisse gekräftigt, in lebendigem Fluß erhalten und dadurch, daß man nicht nur immer ängstlich am Bestand hängt, in seinem Gedeihen gesichert werden. Aber wie schwierig beweist sich dies in der Erfahrung, oder wie wenig bestimmte Erkenntniß von der rechten Art und Weise hat sich noch gezeigt! Wir können hier nur im Vorübergehen einen flüchtigen Blick auf die kirchliche Regimentsführung werfen, — aber welche heillosen, alle Vorstellungen übersteigenden Mißgriffe haben wir gerade in Sachen der Kirchenleitung noch in unsern Zeiten erleben müssen! Wie wenig Gewißheit haben wir noch, daß man nicht in den schwierigsten, delicatesten Fragen von links und rechts nur mit der Keule zu hantieren sich bestimmt fühlen wird! Unser auf Toleranz und Aufklärung so eingebildetes Zeitalter läßt in dieser Hinsicht von beiden noch wenig verspüren. Beide sind aber freilich auch nicht so rasch und wohlfeil erkauft, wie die Inhaber einiger obligaten Phrasen und unvermittelten, cruden Vorstellungen wähnen. Es gehört dazu eine umfassendere Befreiung von versteckten, unreinen Velleitäten und angelernten Vorurtheilen, eine gründlichere Vertiefung in die denkende Erfassung des unmittelbaren Lebens und seiner Bedürfnisse im weitesten Umfang, eine eindringendere Bekanntschaft mit der Geschichte, ein feineres Auge für ihre geistigen Unterlagen, als man an der gemeinen Heerstraße sich er=

wirbt. Durch Aufstellung einer Statik des kirchlichen Lebens auf der Basis einer geistig erfaßten historischen Erfahrung könnte uns die Kirchenhistorie gerade jetzt die unschätzbarsten Dienste leisten. Aber es gehört dazu ein Mann, der mit den reifsten Früchten der Wissenschaft auch die geprüftesten Erfahrungen des Pfarramts, der Synode, des Consistoriums, des Staatslebens zu verbinden wüßte, der an der Theorie, wie im krausen Durcheinander der Wirklichkeit seinen Blick geschärft haben müßte, der ein Paulus und Aristoteles zugleich wäre. Wer uns auf die Grundlage einer solchen Statik die Grundsätze der Leitung der kirchlichen *πολιτεια* zeichnete, würde uns einerseits den Dienst leisten, den Schlendrian der Herkömmlichkeit in seiner vielfältigen Abgenutztheit und Verkehrtheit aufzudecken, andrerseits die zudringlichen Constructionen einer aufgeblähten, speculirenden Schwatzhaftigkeit, welche weder im Staat, noch in der Kirche je selbst gelebt hat, sondern den einen, wie die andere nur durch die angelaufenen Fensterscheiben der Schulstube kennen gelernt zu haben scheint, als ein zweiter *Ζεῦς ἀπομυϊος* abwehren. Ja! wir wiederholen es: auf diesem so gut als unbebauten Gebiet hat die Kirchenhistorie ihre, für unsre Zeit bei weitem wichtigste Aufgabe zu lösen, hier ihre Lorbeeren zu sammeln. Möge sie recht bald Einer gewinnen!

Kehren wir nun nach diesem Excurs über das, was die Kirchengeschichte in den obern Sphären zu erzielen hat, zu demjenigen zurück, was sie unten wirken soll, so ist bekannt, wie wenig bei dem notorischen Starrsinn derer, welche, einmal auf dem unglücklichen Weg zum Separatismus verirrt, in der Regel auch die zweckmäßigste pastorale Behandlung anschlägt. Wie wenige von Ihnen werden sich rühmen können, einen der bei uns so zahlreichen Neutäufer bekehrt zu haben! Nur schwere Erfahrungen vermögen gemeiniglich den Separatisten aus seiner Täuschung herauszureißen. Um so nöthiger ist hier eine tüchtige prophylaktische Wirksamkeit. Durch abstracte Demonstration wird hier kaum etwas zu erreichen sein. Jene Beziehungen des Einzelnen zum Ganzen sind etwas so Feines, bei aller Wirklichkeit doch so wenig Palpabeles, so sehr der gemeinen Beobachtungsfähigkeit sich Entziehendes, so schwer dem weniger Gebildeten durch Reflexion zum

Bewußtsein zu Bringendes, daß im Volk selten eine klare, lebendige Vorstellung davon sich wird pflanzen lassen. Hier aber ist es gerade, wo die Geschichte treffliche Dienste leisten wird. Man gehe nur die Geschichte der Novatianer, Donatisten, Wiedertäufer u. A. gründlich durch und zergliedere sie in ihrer geistigen Unterlage nach allen Richtungen. Man zeige, wie hier oft die tausendgestaltige Selbstsucht sich nur in ein feineres Gewand hüllte, wie in der Isolirung die vielleicht wahre, mitunter nur halbwahre Grundidee durch Uebertreibung zum verderblichen Irrthum sich steigerte, ein trügerischer Gedanke der Vater unzähliger anderer, der Eifer zum wahnsinnigen Fanatismus ward, der allen weitern sittlichen und religiösen Verirrungen Thor und Thür öffnete, wie das Sichabgrenzen nach der Seite des größern Kirchenkörpers nicht allen übeln, wohl aber den wohlthätigen Rückwirkungen von dort den Weg verbaute und am Ende eine Verdumpfung des Lebens erzeugte, welche zu Gräueln, zuletzt zur Auflösung hinführte; wie oft diejenigen, welche ein wohlthätiges Salz der Kirche hätten werden können, ein schädlicher Giftstoff wurden, diejenigen aber, die, als Glieder der Kirche sich fühlend, das rechte Maß nicht überschritten, die erstorbene Kirche durch ihr erbauliches Exempel im eigentlichsten Sinne zu beleben wußten. Wahrlich auf solchem Wege wird man gerade nach dieser Seite hin kräftiger und nachhaltiger wirken, als durch irgend welche sonstige Belehrung!

Hiemit soll aber nun auch von meiner Seite die Reihe der Erörterungen über unser Thema geschlossen sein. Mögen Sie, verehrteste Herren und Brüder, den dem Anhören meines Referats gütigst gewidmeten Theil unsrer kostbaren Zeit nicht für ganz verloren achten, und nunmehr durch Ihre eigenen Belehrungen die meinigen ergänzen, berichtigen und, will's Gott, wenigstens zum Theil auch bestätigen!

II.

Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit.

Rede zur Feier des Jahrestages der Eröffnung der Hochschule in Bern, gehalten am 15. November

1841.

Diese meisterhafte Rede, die Hundeshagen als Rector der Berner Hochschule hielt (vgl. über sie die „Lebensskizze Hundeshagen's" vom Herausgeber, S. 17—19 und Riehm: „Zur Erinnerung an Dr. C. B. Hundeshagen", S. 31—34, erschien 1842 bei Huber u. Comp. (Bern), „zum Besten des Vereins für christliche Volksbildung im Kanton Bern" im Druck. — Der folgende Abdruck enthält noch zum ursprünglichen Text die zahlreichen spätern Randglossen und Citate in Hundeshagen's Handexemplar. Außerdem findet sich auf dem Umschag des letzteren folgendes Verzeichniß der einschlägigen Literatur nachgetragen, das wir am Schluß ergänzen:

Musculus in Bern schrieb 1552 Tractate über die Frage, wie weit das Recht der Obrigkeit in Religionssachen und die Unterthanenpflicht in dieser Hinsicht gehe? s. Heß, Leben Bullinger's, Bd. I, S. 491.

Politisch-demokratische Elemente in den hussitischen Bewegungen s. bei Aschbach, Geschichte Kaiser Sigismund's.

Streit zwischen Masius und Thomasius über die unmittelbare göttliche Einsetzung der Herrscher, bei Joh. Gerhard ꝛc.

Joh. Gerhard ed. Cotta, T. XIII, p. 243; vgl. daselbst die sehr liberalen Bemerkungen von Cotta; H. Ph. K. Henke, Allg. Gesch. der christl. Kirche, Bd. IV, S. 541.

Luther's Behauptungen rücksichtlich der Gegenwehr wider den Kaiser, s. Walch, Bd. X, Vorrede, S. 45.

Luther schimpft tüchtig den Adel seiner Zeit. Walch, Bd. VI, S. 3121; Bd. X, S. 1076; Bd. V, S. 1643.

Mehrere Bedenken Melanchthon's über das Verhältniß zwischen geistl. und weltl. Obrigkeit, s. Bretschneider, Corp. Reform., T. III, p. 466 sqq.

Ueber die Principien der Staatsformen, besonders über Montesquieu, vgl. Boeckh, Rede zur Geburtstagsfeier Friedrich Wilhelm's IV. (22. Oct. 1840, Berlin 1840).

Wolff, Friedrichs des Großen staatsrechtliche Grundsätze (Berlin 1840). Vgl. Recension nebst Schriften von Schubarth, Ogienski in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" (Berlin 1840), Nr. 125 ff.

Zu der neueren Doctrin über die absolute Kirche und den absoluten Staat s. „Literar. Zeitung" (1842), Nr. 7.

Leo's Neuere Geschichte und ihre treffliche Kritik in den „Deutschen Jahrbüchern" (1842), Nr. 50 ff.

Ueber Jean Bodin s. „Deutsche Jahrbücher" (1842), Nr. 186. 193 ff.

Carové, Ueber christl. und german. Staatsrecht mit Bezug auf Stahl, Matthäi und Maurenbrecher (Siegen 1843).

Rosenkranz, Ueber den Begriff der polit. Partei. Rede ꝛc. (Königsb. 1843).

Rupp, Ueber den christlichen Staat. Rede u. s. w. (Königsberg 1843).

Altmeyer, Der Kampf demokrat. u. aristokrat. Principien zu Anfang des 16. Jahrh. A. d. Französ. Mit Vorwort von Rumohr (Lübeck 1843).

Ueber church and state principle im heutigen England, vgl. Uhden, Die Zustände der anglikan. Kirche (1843).

Hinrichs, Politische Vorlesungen (1843).

Althaus, Reform. Theol. und Politik, vgl. Ersch u. Gruber (Encyclop.).

Schreiber, Polit. und relig. Doctrinen unter Ludwig dem Baiern (Dante, Marsil. von Padua, Lupold von Bebenburg, Okkam), Landshut 1858.

Hiezu ist auch die treffliche neuste Schrift von Sigmund Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers (Leipzig 1874) nachzutragen.

D. H.

Hochgeachtete Herren Magistraten der Republik! Hochgeehrte Herren Collegen, Professoren und Docenten der Hochschule! Wertheste Herren Commilitonen! Nach Stand und Würden zu ehrende übrige Anwesende!

Es ist ein schönes Vorrecht des Rectors, am heutigen Tage vor Ihnen auftreten, Sie ehrerbietig und herzlich begrüßen und gewissermaßen den Gefühlen der ganzen Hochschule Worte geben zu dürfen. Wie meine verehrten Amtsvorgänger dieses Recht mit Freuden übten, so betrete auch ich diese Stätte mit den gleichen Empfindungen. Denn ich weiß, daß ich nicht zu Solchen rede, welche außerhalb der Idee unseres Tages stehen, sondern daß der Gedanke unsrer festlichen Stiftungsfeier, wie er Sie Alle hier zusammengeführt, auch theilnehmend Sie Alle durchdringt. So wird dem Redner sein Geschäft ein leichtes und frohes. Er darf es in dem Bewußtsein üben, daß der Eindruck seiner Worte, wenn Kraft und Inhalt derselben dem guten Willen nicht gleichkommen, doch in der entgegenkommenden Stimmung der Hörer gesichert ist.

Der heutige Tag begrenzt zwei Zeitabschnitte, auf deren einen wir nicht ohne Befriedigung zurückschauen, auf deren andern wir nicht ohne begründete Hoffnungen ausblicken dürfen.

Während einer nun siebenjährigen Existenz hat unsre Hochschule alle Gunst genossen, welche einer jungen, aus einer bewegten Zeit hervorgegangenen, mit frohen Hoffnungen begrüßten Anstalt zugewendet zu werden pflegt; sie hat aber auch zu erfahren gehabt, daß jede junge Schöpfung mit Schwierigkeiten nach

innen und außen, mit Kälte und Vorurtheilen zu kämpfen hat. Wir können das Erstere dankbar anerkennen, ohne zu verhehlen, daß auch das noch unverdiente Wohlwollen eine gefährliche Klippe werden kann, sofern es nicht gelingt, dasselbe zu rechtfertigen. Wir dürfen es aber auch nicht beklagen, wenn das Letztere unsrer Anstalt nicht erspart blieb. Denn auch Widerwärtigkeiten und Anfechtungen sind Förderungsmittel für das wahrhaft Gute; im Kampf entwickelt die echte Kraft sich in den tüchtigsten und nachhaltigsten Manifestationen. Und so hat auch unsrer Hochschule beides, Freundliches und Widerwärtiges, zum Sporne gedient, die Stellung, welche ihr vom Vaterlande angewiesen wurde, Dienerin und Pflegerin wissenschaftlich vermittelter Wahrheit zu sein, nach jeder Seite hin kräftigst zu behaupten.

Täuschen uns nicht die Anzeigen, so ist es der Hochschule nunmehr gelungen, nach beiden Richtungen hin eine sichere Basis der Anerkennung, wenigstens für ihr Streben zu erlangen. Die Ueberzeugung hievon, wohlthuend wie sie ist, bildet das Erbe, welches die Hochschule aus dem verflossenen Zeitabschnitt in den folgenden hinübernimmt. Es soll und wird aber nicht ein Erbe zu todter Hand bleiben, sondern die Hochschule wird aus der Bedeutung, welche ihr jetzt allgemeiner für das Wohl des gemeinen Wesens beigelegt, aus der Achtung, welche ihrem bisherigen Wirken gezollt wird, beständig neue Antriebe schöpfen, das letztere mit jedem Jahre fruchtbarer, gewinnreicher zu machen. Mit Vertrauen überliefert ihr das engere Vaterland alle seine zu höherer wissenschaftlicher Ausbildung bestimmten Söhne, mit gleichem Vertrauen das weitere Vaterland eine stets wachsende Anzahl derselben. Sie sieht sich in diesem Vertrauen ein schönes, erhabenes Ziel gesteckt und wird nicht müde werden, an die Erreichung desselben alle ihre Kräfte zu setzen. Möge sie auf ihrer ferneren Bahn der Beistand Gottes begleiten; möge ihr auch jetzt von Seiten der hohen Staatsbehörden, insbesondere des hohen Erziehungsdepartements, die preiswürdige Sorgfalt zugewendet werden, deren sie sich bisher dankbar erfreut hat. Von unsrer Seite, verehrteste Collegen, wird es an gewissenhaftem Pflichteifer nicht fehlen, und Sie, meine werthen Commilitonen, werden das Lob des regen Fleißes und gesitteten Betragens, welches Ihnen bisher von dieser

Stätte gespendet werden durfte, gewiß auch fortan zu verdienen suchen.

Und so wollen wir denn freudig und hoffnungsreich den neuen Zeitabschnitt begrüßen!

Nach eingeführter Uebung erwarten Sie nun von mir ein Thema von allgemeinerem Interesse wissenschaftlich besprochen zu hören. Ich habe ein solches gewählt, dem es für sich an Wichtigkeit und Reiz gewiß nicht fehlt, dessen Behandlung mich aber hin und wieder über die Grenzen meines speciellen Faches, und auch in etwas über die der gewöhnlichen unsrer Feier zugemessenen Zeit hinausführen wird. Möge mir Ihre gütige Nachsicht im Voraus zu Theil werden, wenn ich Ihnen, mit Rücksicht auf ersteren Umstand, beim besten Willen vielleicht zu wenig, rücksichtlich des andern zu viel biete.

Ich gedenke vor Ihnen zu sprechen über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit.

Es gehört zu dem Eigenthümlichen einer jeden großen, wahrhaft welthistorischen Begebenheit, daß ihr nachwirkender Einfluß sich nicht bloß auf ein einzelnes, ihr zunächst liegendes Gebiet des Lebens beschränkt, sondern daß er auch auf die benachbarten sich verbreitet, ja keines überhaupt unberührt, selbst in den entferntesten sich mehr oder minder verspüren läßt. Eine solche Begebenheit war die Reformation im 16. Jahrhundert. Man ist bis jetzt ihrer Einwirkung auf Religion und Kirche, auf Sitte und Sittlichkeit, auf Kunst und Wissenschaft mit Eifer nachgegangen und ein objectives, zusammenstimmendes Urtheil hat sich über ihre Wohlthätigkeit in allen diesen Richtungen schon lange fest begründet. Nur über ihren Einfluß auf das Staatsleben ist man weniger einig geworden. Lassen wir hier — wie billig — jene finstere Faction ganz außer Rechnung, welche der Reformation in dieser, wie in jeder andern Hinsicht, nur das Schlimmste und Verderblichste nachzureden weiß, weil sie es ihr um jeden Preis nachreden will, so bleibt uns daneben die auffallende Erscheinung, selbst unter ihren Anhängern eine große Unbestimmtheit der Begriffe, ja eine gewisse Zurückhaltung im Urtheil darüber herrschend zu finden, gleichsam als habe man mit der Annahme einer um=

gestaltenden Einwirkung der Reformation auf das Staatsleben eine Unbill von ihr abzuwehren. Diese Erscheinung erklärt sich leicht; zum Theil aus dem vorwiegend theologischen Interesse, mit welchem man die Reformation anschaute, zum Theil aus der behutsamen Scheu, mit welcher frühere Zeitalter Alles, was mit der Erörterung politischer Fragen überhaupt zusammenhing, sich fern zu halten pflegten. Es fehlte eine Summe von allgemeiner gebilligten Begriffen, unter welche man die Resultate solcher Untersuchungen unbefangen beurtheilend hätte zusammenfassen können. Man war zu sehr daran gewöhnt, das Walten einer höhern objectiven Geistesmacht verkennend, in den Transformationen der politischen Theorie und Praxis nur das Treiben frivoler Anmaßlichkeit, verwerflicher Selbstsucht und eines gefährlichen Subjectivismus zu erblicken, als daß man eine helle, lichte Erscheinung gern unter den dunkeln Schatten der letztern hätte gerückt sehen mögen. Ist es aber nun nicht etwa ein leerer Zufall, daß in dieser Rücksicht in der Denkart unsres Zeitalters ein Wendepunkt eingetreten ist, sondern erkennen wir eine ihm von höherer Hand gesetzte Aufgabe darin, daß der Richtigstellung staatsbürgerlicher Begriffe heutzutage das Hauptinteresse der europäischen Völkerfamilie sich zuwendet, ihr eine große Summe von Schweiß und Arbeit gewidmet und aller Orten die bedeutendsten Opfer gebracht werden: so darf auch unser Thema als gerechtfertigt angesehen werden, und seine — wennschon hier an gewisse Grenzen gebundene *) — Behandlung, als ein geschichtlicher Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten unsre Zeit beherrschenden Tendenzen, sich Aufmerksamkeit und Nutzen versprechen.

Wir erkennen nun unsrerseits — um dies sogleich vorauszuschicken — in der Reformation ebenso wenig unmittelbar eine politische Abzweckung, als im Christenthum selbst. Wohl aber sind wir der Meinung, daß m i t t e l b a r nichts so tief und nachhaltig

*) Bei dem Abdruck dieser Worte hält es der Redner nicht für überflüssig, zu bemerken, daß er sein Thema hier weder erschöpfen wollte, noch konnte, daß besonders aus einem tieferen Eingehen auf den religiösen Grundcharakter jeder der drei Hauptconfessionen viel Licht auf die in ihrem Schoß erzeugten politischen Anschauungen gefallen sein würde. Er behält sich daher Ergänzungen ausdrücklich für eine andere Gelegenheit vor.

auf die Vorstellungen vom Staat und der Staatsverfassung gewirkt habe, als eben dieses große Ereigniß auf dem Gebiet des religiösen Glaubens *), und daß, wenn von der Reformation überhaupt eine durchgreifende Umgestaltung des Staatsbegriffes abzuleiten ist, an die calvinistische Form des Protestantismus ursprünglich allein die Erzeugung jenes ganzen Vorrathes freierer staatsrechtlicher Doctrinen sich knüpft, mit deren Verarbeitung noch unsre Zeit so vielseitig sich beschäftigt.

Die umgestaltende Rückwirkung der Reformation auf den Staat war zunächst die Folge der wiedereröffneten richtigeren Einsicht in das Wesen der Kirche, als einer rein auf das Geistige abzweckenden Gemeinschaft. Mußte darum die Entfernung jener falschen Leiblichkeit, welche die Kirche im Laufe der Zeit sich angebildet hatte, und vermöge deren sie als ein besonderer, mit den wichtigsten äußern Attributen ausgestatteter Staat in die bürgerliche Gesellschaft hineinragte, ein Hauptgeschäft der Reformation sein: so erhielt der Staat erst durch Vollziehung desselben, durch das Zurückgeben dessen an den Staat, was des Staates war, die volle Autonomie in den ihm zustehenden Lebenskreisen.

Jene Rückgabe war aber nicht bloß die Folge einer richtigeren Einsicht in das Wesen der Kirche, sondern ebenso auch in das Wesen des Staates selbst.

Die Begriffe vom Wesen des Staates concentriren sich am anschaulichsten in den Vorstellungen von der obersten Staatsgewalt. Werfen wir einen Blick auf die im Mittelalter durch die Päpste gäng und gebe gewordene Theorie! **) Gregor VII., um die Universalherrschaft des römischen Stuhles durch Unterordnung aller königlichen Gewalt unter die des heiligen Petrus zu begründen, beruft sich darauf, daß die königliche Gewalt, weit entfernt auf göttlicher Einsetzung zu beruhen, wie die priesterliche,

*) Spätere Randglosse: „Dieselbe Meinung ausgesprochen von Carrière in den ‚Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik‘ (Berlin 1842), Nr. 93.“ D. H.

**) Spätere Randglosse: „Ganz die gleiche Theorie s. bei Droste zu Vischering in der Schrift: ‚Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten‘. Kritik seiner Grundsätze s. ‚Evangelische Kirchenzeitung‘ 1843, Nr. 52 ff.“ D. H.

nichts als eine Erfindung von der Erkenntniß Gottes entblößter Menschen sei; daß der Sohn Gottes das weltliche Regiment, in welchem sich die Kinder der Welt so mächtig blähen, für sich verschmäht habe. „Quis nesciat", schließt er in einer bezeichnenden Stelle, „reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt? *) An ihn reiht sich Innocenz III. mit einer Reihe bekannter Aussprüche und Vergleichungen, aus welchen wir nur hervorheben, daß „quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est etiam sacerdotium, quam sit regnum"; und: „sicut sacerdotium dignitate praecellit, sic et antiquitate praecedit. Utrumque tam regnum, quam sacerdotium institutum fuit in populo Dei; sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam" **); endlich: „sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu: sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem" ***). Schon Hugo von Fleury, im Anfang des 12. Jahrhunderts, konnte es daher als eine unter seinen Zeitgenossen weit verbreitete Ansicht bezeichnen, „quod terreni regni dispositio non a Deo, sed ab hominibus sit ordinata et disposita" †).

Welcher Begriff vom Staate springt aus allen diesen Sätzen hervor? Wahrlich ein nicht eben würdiger! Den Staat bildet ein Haufen von gottlosen Gesellen, in welchem der Klügste und Stärkste, so weit es sein Vortheil erheischt, eine Art von Polizei handhabt ††). Mit dürren Worten läßt sich in dieser Formel

*) Lib. VIII. epist. 21 in Gregorii VII., Registr. s. Epistolarum lib. XI bei Mansi, Tom. XX.

**) Registr. de negotio Imp. Ep. 18 in Baluzii Epistolarum Innoc. III, lib. XIX (Paris 1682).

***) Lib. I, p. 401.

†) Hugo Floriacensis tract. de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluz. Miscell., lib. IV, p. 2. Vgl. Neander, Bd. IX, S. 185.

††) Spätere Randglosse: „Trefflich ausgeführt von Marheineke in

das Ganze zusammenfassen. Keine Spur davon, daß die Menschheit unter dem Antrieb einer göttlich-vernünftigen Nothwendigkeit sich zu Staaten verbindet, daß innerhalb derselben durch sittliche Mittel objectiv-sittliche Zwecke erreicht werden sollen. Nein! der Staat an sich ist lediglich die schlechte, gleichsam von Haus aus nichtsnutzige Seite der menschlich-geselligen Existenz, ohne höhere Bestimmung und Dignität, ohne ein anderes Gesetz, als das des selbstsüchtigen Beliebens. Bei solcher Entleerung von jedem höhern Inhalt soll es nun freilich nicht bleiben. Es soll eine Ordnung der Dinge hergestellt werden, wonach auch der Staat ein Träger höherer Zweckbestimmung wird. Aber er entwickelt dieses höhere Leben nicht aus sich, seinem Wesen und Begriff, sondern erborgt es nur aus seiner Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie. Die sacra imperialis majestas, nach der Vorstellung des Mittelalters Trägerin und Quelle aller bürgerlichen Gewalt, ist sacra nicht an sich, sondern durch die Ertheilung von Seiten des Papstes. Die Sittlichkeit des Staates ist ganz und gar nur eine von der Kirche entlehnte; diese hat die ganze sittliche Existenz des Staates in Händen, und derselbe ist rücksichtlich der Sittlichkeit seiner Bethätigungen von dem Urtheil und der Anerkennung der Hierarchie schlechthin abhängig. Denn die Sittlichkeit ist nicht etwas dem Staate Substantielles, Immanentes, sondern etwas rein Accessorisches, ein zufälliges Accidens, ein donum superadditum seiner sich an sich gleichgültig dagegen verhaltenden, nackten Endlichkeit.

Diese Anschauungsweise erhielt sich in der Hauptsache während des ganzen Mittelalters. Der Widerspruch, welchen einige freisinnige Publicisten der ghibellinischen Richtung *) dagegen erhoben, drang nicht durch, hielt sich auch zu sehr nur in der Negative.

---

der Recension von Droste-Visch.'s vorgenannter Schrift in den ‚Jahrb. für wissenschaftliche Kritik' (Berlin 1843), Bd. II, Nr. 1 ff." D. H.

*) Spätere Randglosse: „Johannes de Parrisiis, Aegidius Colonna, Occam, Marsilius von Padua, Johannes de Jandunο; der Churverein von Rhense. — Was Dante de monarchia sagt, s. bei K. Hegel, ‚Dante über Staat und Kirche' (Rostock 1842), und in der trefflichen Recension von Göschel in den ‚Jahrb. für wissenschaftliche Kritik' (Berlin 1843), Nr. 81 ff., die ganz mit mir übereinstimmen." D. H.

So konnte denn Luther mit Recht von der Zeit seines ersten Auftretens sagen: „So stunds aber dazumal: Es hatte Niemand gelehret noch gehöret, wußte auch Niemand etwas von der weltlichen Obrigkeit, woher sie käme, was ihr Amt oder Werk wäre, oder wie sie Gott dienen sollt. Die Allergelehrtesten (will sie nicht nennen) hielten die weltliche Obrigkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als wäre es ein fährlicher Stand zur Seligkeit. Daher hatten auch die Pfaffen und Mönche Könige und Fürsten so eingetrieben und überredet, daß sie ander Werk vornahmen Gott zu dienen, als Messe hören, beten, Meß stiften &c. Summa, Fürsten und Herrn (so gern fromm gewesen wären) hielten ihren Stand und Amt für nichts, und für keinen Gottesdienst, wurden rechte Pfaffen und Mönche (ohne daß sie nicht Platten, noch Kappen trugen); wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirchen. Solches müssen mir bezeugen alle Herren, so dazumal gelebt und solches erfahren haben, denn mein gnädigster Herr, Herzog Friedrich seliger Gedächtniß, ward so froh, da ich zuerst von weltlicher Obrigkeit schrieb, daß er solch Büchlein ließ abschreiben, sonderlich einbinden, und sehr lieb hatte, daß er auch möchte sehen, was sein Stand wäre vor Gott. Also war dazumal der Papst und die Geistlichen alles in allen, über allen und durch allen, wie ein Gott in der Welt, und lag die weltliche Obrigkeit im Finstern verdruckt und unbekannt .... Nun sie mich aufrührisch schelten, nachdem ich (durch Gottes Gnade) von der weltlichen Obrigkeit also herrlich und nützlich geschrieben habe, als nie kein Lehrer gethan hat, seit der Apostel Zeit (es wäre denn St. Augustin), deß ich mich mit gutem Gewissen und mit Zeugniß der Welt rühmen mag.“ *)

*) Luther's Werke; Ausgabe von Walch, Bd. XX, S. 2635.

Wirklich war es Luther, welcher zuerst für das allgemeine Bewußtsein den Begriff des Staates aus seiner Erniedrigung erhob. Keine seiner Schriften trug dazu mehr bei, als jenes der ersten frischesten Zeiten seines Wirkens angehörige, von der ganzen Vollkraft seines Geistes getragene, gewaltige Buch: „An Kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung." *) Binnen drei Monaten war es in viertausend Exemplaren verbreitet und wurde so ein wahres Volksbuch. Ihm folgten mit der Zeit mehrere andere Schriften über das Wesen der christlichen Obrigkeit, deren Gedankeninhalt dann später in die Bekenntnisse der lutherischen Kirche überging. In ihnen wird überall der bürgerliche Staat an sich als eine ordinatio Dei anerkannt, im Gegensatz zu der Theorie der Romanisten und dem schwärmerischen Atomismus der Wiedertäufer **). Zwar erhält der Staatsbegriff seine Vertiefung nach der ethischen Seite erst durch Aufnahme des christlichen Elementes, indem der Staat ein christlicher wird, die Obrigkeit nach christlichen Principien ihr Regiment führt. Aber der ethische Charakter des Staats ist hiedurch keineswegs schlechthin bedingt. Vielmehr hat der Staat durch seinen Stifter vor aller Verbindung mit der Kirche seinen sittlichen Inhalt. Dies erhellt daraus am deutlichsten, daß schon die Apologie der Augsburgischen Confession ausdrücklich auch den heidnischen Staat von der allgemeinen Regel nicht ausschließt, daß man den bürgerlichen Verordnungen zu gehorsamen habe und zwar non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam . . . tanquam divinae ordinationi ***). Glaubenssachen, als dem innern Forum angehörig, werden allein vorbe=

---

*) Spätere Randglosse: „Walch, Bd. X, S. 298. Merkwürdige Stellen § 10, 13, 15; vgl. daselbst auch S. 399; — auch in der Apologie gegen Herzog Georg von Sachsen (im Anfang) eine schöne Stelle."

D. H.

**) Spätere Randglosse: „Gegen sie argumentirt Gerhard, Loci (Cotta), T. XIII, p. 242 sqq." D. H.

***) Apol. confess. August. VIII, de traditionibus humanis in ecclesia, p. 214 ed. Hase; vgl. auch Bretschn., Corp. Reforma, T. III, p. 30, und dazu Richter in der Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft von Reyscher u. Wilda (1840), Bd. IV, S. 35 ff.

halten. In vollem Einklang standen hiemit die Grundsätze Zwingli's und Calvin's, der reformirten Kirche. „Non humana perversitate fieri“, sagt Letzterer, „ut penes reges et praefectos alios sit in terris rerum omnium arbitrium, sed divina providentia et sancta ordinatione: cui sic visum est res hominum moderari. Quandoquidem illis adest ac etiam praeest ferendis legibus et judiciorum aequitate exercenda.“ *) Aber auch die Praxis des gesammten Protestantismus bewies ihr Vertrauen zu dem sittlichen Geist des Staates in der ausgedehntesten Weise. Was konnte sie mehr thun, als seiner Obhut die Ehe überweisen, jene Wurzel und heilige Bildungsstätte aller sittlichen Verhältnisse; ferner die Sorge für den Unterricht aller Art, während früher Volksschulen wie Universitäten nur geistliche Institute gewesen waren; endlich das äußere Kirchenregiment, welches Zwingli dem Staate ganz übertrug, Calvin demselben wenigstens nicht absolut entzogen wissen wollte, während Luther zwischen beiden die Mitte hielt? So kam es, daß die Systematik der spätern lutherischen Theologie unsre ganze Gedankenreihe in der Formel zusammendrängen konnte: der magistratus civilis sei sammt dem ministerium ecclesiasticum und dem status oeconomicus oder der Ehe einer der drei status hierarchici s. divinitus instituti, des unmittelbar von Gott selbst eingesetzten Schematismus des Reiches Gottes. Gewiß eine tiefsinnige Nebeneinanderstellung der gleich nothwendigen und darum innerlich gleich berechtigten Factoren, durch welche allein das wahre Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu Stande kommt!

So baute der Protestantismus den Staat auf eine ganz neue Grundlage, auf seinen eignen ethischen Inhalt. Er wurde dadurch der Schöpfer eines gänzlich veränderten Staatsbegriffes.

Gehörte aber — so fragen wir weiter — in den Kreis dieser durch die Reformation erweckten und in Geltung gebrachten Vorstellungen auch eine bestimmte Theorie über die innere Organisation des Staates, die Art seiner Gliederung in Regierende und Gehorchende, die Abstufungen ihrer Rechte und Pflichten, mit einem

*) Calvin. Inst. rel. christ., lib. IV, cap. 20, § 4, cf. Confess. Helvet. II, cap. 30.

Wort seine Verfassung? Aus den Schriften der Reformatoren wenigstens läßt sich dies nicht erweisen. Luther fand in seinem Vaterlande eine große Varietät von Verfassungen vor. Wir erfahren nicht, daß er einer derselben einen absoluten Vorzug vor der andern zugesprochen habe. Bei Gelegenheit castigirte er Regierende und Unterthanen mit gleicher Schärfe. Zwingli hing mit großer Liebe an seinen vaterländischen Institutionen, ohne darum in der Monarchie etwas Inadäquates zu erblicken. Calvin, der durch die berühmten Rechtsschulen Frankreichs nicht ohne bedeutenden Gewinn für staatsmännische Bildung hindurchgegangen war und eine gründliche Einsicht in diese Art von Verhältnissen besaß, gab zwar der Republik den Vorzug. Eine Regierungsform, wonach das Volk von einem Ausschuß seiner würdigsten Bürger repräsentirt werde, schien ihm die glücklichste, durch das Vorbild des israelitischen Volkes gewissermaßen von Gott selbst dafür erklärte. Von den übrigen Staatsformen urtheilt er: „Proclivis est a regno in tyrannidem lapsus: sed non multo difficilior ab optimatum potestate in paucorum factionem; multo vero facillimus a populari dominatione in seditionem.“ Aber Calvin erklärt zugleich sehr richtig, daß alles Urtheil hierüber nur sehr relativer Natur sein könne. „Simpliciter id definiri — in abstracto hierüber absprechen — nisi temere non posset, quum magna hujus disputationis ratio in circumstantiis posita sit. Et si ipsos etiam status citra circumstantias inter se compares, non facile sit discernere, quis utilitate praeponderet, adeo aequis conditionibus contendunt ... Quod si non in unam duntaxat civitatem oculos defigas, sed universum simul orbem circumspicias ac contempleris, vel aspectum in longiora saltem regionum spatia diffundas, comperies profecto divina providentia illud non abs re comparatum, ut diversis politiis regiones variae administrentur. Nam quemadmodum non nisi inaequali temperatura elementa inter se cohaerent: ita hae sua quadam inaequalitate optime continentur.“ *) Eine blinde Vorliebe für eine bestimmte Verfassungsform war also den Reformatoren fremd; eine Verschiedenheit der

---

*) Calvin. Inst., lib. IV, cap. 20, § 8.

Regierungsformen schien Calvin sogar für das Wohl der gesammten Völkerfamilie ersprießlich. Die Bethätigung des Staates als sittlichen Institutes schien ihnen dadurch keineswegs absolut bedingt. Sie wußten, daß jede Verfassung auf gewissen idealen Voraussetzungen ethischer Art ruhe, und auch die beste ohne Einhaltung jener Voraussetzungen von Seiten der Regierenden und Gehorchenden den verderblichsten Ausartungen preisgegeben sei. Die Despotie, die, sei es monocratorische oder polykoiranistische Willkürherrschaft, welche anstatt des Staates sich selbst zum Zweck macht, ist zwar an sich verwerflich und ohne sittlichen Inhalt. Calvin erkennt an, das sogenannte populares magistratus, welche die antiken Staaten unter dem Namen von Ephoren, Demarchen, Tribunen, das Mittelalter in den drei Ständen der Feudalreiche kannte, da wo sie eingeführt sind, der monarchischen Gewalt, wenn sie ihre Grenzen überschreitet, zügelnd gegenübertreten sollen *). Aber im Allgemeinen ist doch im Sinn der Reformatoren selbst die Despotie zu der sittlichen Aufgabe des Staates nicht außer aller Beziehung. Sie ist eine Geißel Gottes, die Völker zu züchtigen für ihre Sünden, in ihr Inneres und dadurch in das ethische Gebiet zurückzuführen. Das allgemeine Gebot der Unterwürfigkeit unter die bestehende Obrigkeit leidet hiernach auch in einem solchen Falle für den Einzelnen keine Ausnahme. Gott allein ist der Rächer der Tyrannei **).

Ohngeachtet dieser bestimmten Erklärungen der Häupter, knüpften sich aber dennoch an die große religiöse Bewegung nicht bloß zufällig sehr folgenreiche Anfänge politischer Speculation. Kaiser Karl V. und andere Fürsten widersetzten sich der Glaubensverbesserung. Man untersuchte daher, ob man auch in Glaubenssachen der Obrigkeit zu gehorchen verpflichtet sei. Mit Berufung auf den aus einer gleichen Situation hervorgegangenen bekannten Ausspruch des Apostels Petrus: „man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen", schied man hier das ganze Gebiet des religiösen Ueberzeugungslebens aus dem Gewaltumfang der

---

*) Calvin l. l.

**) Spätere Randglosse: „Vgl. Luther, Sermon vom Bann. Walch, Bd. XIX, S. 1099. D. H.

weltlichen Obrigkeit aus. Es war aber ein außerordentlich wichtiger Schritt von einem Princip, welches ohnehin nur durch die heldenmüthigste Selbstverleugnung des Subjects sich in Geltung erhalten konnte, auch nur eine Ausnahme zuzugeben. Daher gestanden die Reformatoren den auf ihrer Seite stehenden Fürsten und Staatsmännern nur erst nach langem Kampfe die Erlaubniß zu, von einem passiven zum activen Widerstand gegen Glaubensdruck ihrer Oberherren fortzuschreiten. Ohngeachtet Luther wie Calvin diesen Widerstand nicht dem individuellen Belieben preisgaben, sondern nur den verfassungsmäßigen Reichsständen die Befugniß dazu zusprachen, so dürfte bereits Beiden leicht die Besorgniß sich aufgedrängt haben, es möge hierdurch eine Lage der Verhältnisse angebahnt werden, deren weiterer Entwicklung nach der politischen Seite hin, unter der leidenschaftlichen Spannung der Gemüther, durch jenen abstracten Grundsatz Einhalt zu thun nicht in ihrer Macht stände *).

Und so geschah es in der That. Nur fand in Deutschland jene Entwicklung frühzeitig einen durch die Verhältnisse bedingten Ruhepunkt, und es wurde daher lediglich dem Westen Europa's, den calvinistischen Völkern, die Aufgabe zu Theil, mit dem Dogma auch die geltenden politischen Begriffe einer mehr oder minder umfassenden Revision zu unterwerfen **).

Der Gang der Geschichte weist uns zuerst nach Frankreich.

In Frankreich traf die Reformation eine empfängliche und vorbereitete Bevölkerung. Frühzeitig fand die neue Lehre Anhänger in allen Classen, selbst am Hofe, im Schoße der königlichen Familie; vorzüglich aber in den Städten des Königreichs. Vieles verhieß einen guten Fortgang. Nur ein großes Hinderniß stand im Wege. Die Reformation fiel der Zeit nach in

---

*) Spätere Randglosse: „Luther soll prophezeit haben, daß, so lange er lebe, in Deutschland keine Empörung ausbrechen werde. Nicolovius, Die Bischöfliche Würde in Preußen, S. 240." D. H.

**) Spätere Randglosse: „Ueber den Unterschied des politischen Princips bei Lutheranern und Reformirten vgl. Hagenbach, Vorles. über Kirchengeschichte, Bd. III, S. 320 und die dort citirten Schriften von Göbel (Die religiöse Eigenthümlichkeit der luth. und reform. Kirche, 1837) und Menzel." D. H.

jene große europäische Krise, in welcher aus dem Lehenstaat die bisher beschränkte Monarchie zur absoluten sich emporkämpfte. Aller Orten in Europa erblicken wir um diese Zeit den gleichen Kampf. In Frankreich hatte er am frühesten begonnen, führte also auch am frühesten zu seinem Ziele. Es ist bekannt, welche bedeutenden Schritte seit dem 12. Jahrhundert Ludwig der Dicke, Philipp August, Ludwig der Heilige und Philipp der Schöne thaten, um den französischen Feudalstaat in einen Beamten- und Militärstaat, die königliche suzeraineté in eine souveraineté umzuwandeln. Die Siege der Schweizer über Karl von Burgund, den letzten und gefährlichsten der großen Kronvasallen, vollendeten das neue System. Franz I. und die letzten Valois geboten schon ganz im Sinne desselben über stehende Heere, ließen die ständischen Rechte in Abgang kommen, machten den Adel zu Hofleuten, verkauften die Staatsämter um Geld, übten eine willkürliche Justiz und Besteurung. Aber es war eine schwer errungene Stellung, in welcher der Hof in Frankreich sich befand, und argwöhnisch wachte er, um nicht daraus verdrängt zu werden. Wie hätte er sich nun mit dem Protestantismus innerlich befreunden können, welcher in Deutschland eine so starke Opposition der Reichsstände gegen den Kaiser, der Stadtcommunen wider die Patriziate hervorgerufen, auf dessen Rechnung überdies von der Gegenpartei der Bauernkrieg und die anarchischen Bestrebungen der Wiedertäufer geschrieben wurden? Wohl zog Franz I. seine Liebe zur höhern Bildung von einer Seite zur Reformation hin, und er ließ sich dieselbe gefallen, so lange sie bloß unter den Gelehrten Anhänger zählte. Aber die Reformation Luther's war nicht die Reformation von Erasmus! Als daher die neue Lehre auch unter dem Volke Eingang fand und frei ohne sein Zuthun reißende Fortschritte machte, erbitterte dies seinen herrischen Sinn, der keine Volksrechte und keinen Willen erkannte, außer dem seinigen. Er hielt sein Ansehen für verletzt und wurde so ein grausamer Verfolger des Protestantismus. Die auswärtigen Verhältnisse nöthigten ihn zwar, sich bald auf diese, bald auf jene Seite zu neigen. Aber sein geheimster Gedanke war, was uns Brantôme berichtet, „que cette nouveauté tendoit du tout au renversement de la monarchie divine et

humaine", und mit blutigen Zügen steht daher die Zeit seiner Regierung in den Geschichtsbüchern des französischen Protestantismus geschrieben. Seine Nachfolger, sonst nicht die Erben seiner Kraft und Regenteneigenschaften, wurden doch die Erben jenes Grundsatzes. Bei ihnen gesellte sich aber, was bei Franz nicht der Fall gewesen war, zu diesem noch der fanatische Eifer jener Bigotterie, welche der katholischen Reaction eigen wurde. Alle Schrecken der rohen Gewalt, des tiefsten Hasses, des gräulichsten Verraths, der Flamme und des Schwertes wurden gegen die andersgläubigen Unterthanen Frankreichs in einem Grade losgelassen, daß dem übrigen Europa sich das Haar sträubte, das Blut in den Adern gerann!

Hatte aber in Deutschland eine dem Entwicklungsgang Frankreichs gerade entgegengesetzte Bildung der politischen Verhältnisse, die vom Kaiser fast unabhängig gewordene Territorialhoheit der großen Vasallen und Reichsgemeinden, dem Protestantismus, welcher sie vorfand, von Anfang an Schutz gewährt, so mußte der französische Protestantismus, welchem solche Anhaltspunkte fehlten, um nicht in der Rechtslosigkeit sein Dasein zu verlieren, dahin getrieben werden, sich äußere Schutzwehren erst zu schaffen. Der französische Protestantismus erhielt hiedurch schon frühzeitig eine weit bestimmtere Richtung auf das Politische als in irgend einem andern Lande. In großartigen Machterweisungen zwar waltete das neu erweckte religiöse Interesse durch alle Classen der Gesellschaft. Als Märtyrer des reineren Glaubens fielen nicht bloß arme Handwerker und Landleute; auch jener Frankreich eigenthümliche parlamentarische Mittelstand zählte in Annas dü Bourg u. a. darunter ausgezeichnete Repräsentanten; die größten Gelehrten Frankreichs, vornehmlich Philologen und Juristen, wie die Gebrüder Stephanus, Beza, Franz und Aemilius Portus, Casaubon, Hottoman und Gothofredus u. a., brachten nur ernsten religiösen Ueberzeugungen eine ruhmvolle Existenz im Vaterlande zum Opfer; unter dem Adel endlich wird Niemand den wahrhaft christlich-protestantischen Ernst der Coligny, Mornay, Rohan, Latremouille, Bouillon und ihrer Freunde, in der königlichen Familie Niemand die hochherzige Glaubensfestigkeit einer Jeanne d'Albret bezweifeln. Aber verkennen läßt sich

auch keineswegs, daß bei vielen jener Vornehmen der Religionseifer auf eine nicht erfreuliche Weise politisch durchzogen war. Die bereits anfängliche und gewiß ehrliche Betheiligung des Bourbonischen Hauses an der Sache des Protestantismus erhielt, seit dem voraussichtlichen Aussterben der Valois, in dem Prinzen Condé sehr stark den Charakter einer Behauptung bedrohter Successionsrechte, gleich wie seine Gegner, die Guisen, als Häupter der Ligue wenigstens ebenso sehr ein politisches als religiöses Interesse mit dem Katholicismus verknüpfte. Der übrige hohe und niedere Adel suchte die Spannung, in welche der Geist der protestantischen Bevölkerung durch die Verfolgungen gegen den Hof versetzt worden war, zur Wiedereroberung seiner von der absoluten Königsmacht geschmälerten Rechte zu benutzen; die Städte, mehrfach bedroht und gekränkt, bewegten sich in einer ähnlichen Richtung. Es war, als hätte die alte ständische Gliederung des französischen Staates durch den Anhauch des Protestantismus neues Leben erhalten. Genug unter dem Antrieb dieser Factoren, neben dem religiösen, gewann der französische Protestantismus seine äußere Existenz in dem hugenottischen Bund, die Familien Chatillon und Bourbon an der Spitze, jene das reine evangelische, diese das gemischte Princip vertretend. Die unbesiegbare Gewalt der Umstände, der drastische Geist der Nation, der von dem Gedanken rasch zur Organisation fortschreitet, drängte auf die Gründung eines solchen Staates im Staate hin. Der nämliche Geist, welchen zahlreiche Verfolgungen bis 1562 nicht hatten ersticken können, überdauerte 1572 die verruchten Gräuel der Bartholomäusnacht und kämpfte sich bis 1598 durch sechs zerstörende Religionskriege zur endlichen Anerkennung durch.

Schon in der Composition des hugenottischen Bundes aber lagen eigenthümliche Elemente verborgen. Sie mußten in seiner Constituirung und dem Ideenkreis, der in ihm gepflegt wurde, auf ihre besondere Weise sich geltend machen. Den Kern des französischen Protestantismus bildeten in allen Theilen des Landes die Städte, besonders die reichen blühenden Handelsstädte, wie La Rochelle und die Städte im mittäglichen Theile des Reiches, in Guienne und Languedoc*). Mehrere derselben

*) Weber, „Geschichtliche Darstellung des Calvinismus im Verhältniß

hatten so ausgedehnte Municipalrechte, daß sie fast Freistädten glichen; alle aber ordneten eigenmächtig ihre städtischen Verfassungen und wurden durch regelmäßige Provinzialstände vertreten. Ein republikanischer Geist und Sinn für ein unabhängiges, eigen geschaffenes Familienleben war hier vorherrschend. Der mittägliche Theil wurde später als die andern der französischen Monarchie einverleibt, die Könige besuchten ihn selten und die alte Scheidung der Provençalen und des Volkes der langue d'oc von ihren weniger mit Freiheit, Wohlstand und Bildung ausgestatteten Brüdern im Norden war noch in Sitten und Gewohnheiten, in Sprache und Gesetzgebung bemerkbar. Hier, wo schon in alten Tagen die Grundsätze der Albigenser ihren Sitz hatten, mit deren Vertilgung auch die Blüthe des Landes auf lange Zeit verschwunden war, hier ergriff man die neue Lehre mit enthusiastischer Liebe und suchte sie ebenso unabhängig als Eigenthum zu beschützen, wie man die bürgerlichen Einrichtungen zu erhalten gewußt hatte, mit denen jene so sehr harmonirte. Denn es läßt sich auf keine Weise leugnen, daß in der Form, in welcher Frankreich den Protestantismus aufnahm, im Calvinismus, ein republikanisches Element lag. Wir finden dies nicht darin, daß Calvin die Repräsentativrepublik bedingt für die beste Staatsform erklärt hatte. Vielmehr lag es in der Calvinischen Kirchenverfassung. Streng hatte Calvin die Rechte des Staates und der Kirche von einander geschieden. Ein landesherrliches Kirchenregiment im Sinne Luther's und Zwingli's erschien ihm etwas Inadäquates. Vielmehr ist die Kirche innerhalb ihres Gebietes frei und frei jeder Einzelne, als Mitglied des kirchlichen Vereins nur der Schrift und den selbstgegebenen Ordnungen unterworfen. Jeder Einzelne hat Theil am Kirchenregiment, an der Wahl des Predigers und der Gemeindevorsteher, und sein Recht erlischt nur, wenn die Mehrheit entschieden und die von Allen bestellte Kirchengewalt ihm das Gesetz gegenüberstellt. So schuf Calvin aus jeder Gemeinde eine kleine Republik, aus der Vereinigung aller Gemeinden einen republikanischen Bundeskörper, in welchem kein Platz für eine Erhebung des Einen über den An=

---

zum Staat in Genf und Frankreich bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes" (Heidelberg 1836), S. 53.

dern war, außer durch Wahl der Gleichberechtigten. Die Gesetze galten für Alle ohne Ausnahme, und wurden von den durch die Gesammtheit bestellten geistlichen und weltlichen Kirchenvorständen mit großer Strenge gehandhabt. Besonders streng war die Sittenzucht; man erklärte sie mit Calvin für den Nerv der Religion. Vor den Sittengerichten galt kein Ansehen der Person; ohne Nachsicht wurden Uebertretungen geahndet bei Vornehmen, wie Geringen. Alles dies war nicht wohl möglich unter andern als republikanischen Lebensformen. Mit unabweisbarer Consequenz drängte die Kirchenverfassung, in welcher ein so starker Reiz zur Vergleichung lag, auch zu einer entsprechenden politischen Verfassung der Glaubensgenossen hin. Sie entwickelte sich factisch schon während der Religionskriege. Seit Erlassung des Edictes von Nantes wurden sie förmlich anerkannt. Das protestantische Frankreich zerfiel hienach in sechzehn Provinzen mit eigener constitutioneller Organisation*). Edelleute, Geistliche und der dritte Stand sendeten ihre Abgeordneten in die Provinzialräthe und die größern Provinzialversammlungen; hier wurden die politischen Angelegenheiten der Provinz, in den allgemeinen, alle drei Jahre sich vereinigenden Versammlungen der Provinzialabgeordneten die des ganzen Bundes berathen und mit Stimmenmehrheit entschieden. In vollkommener Analogie waren diese politischen Versammlungen den üblichen Provinzial- und Generalsynoden nachgebildet. Eigene Deputirte vertraten den Bund am Hofe des Königs. Bundesgarnisonen unter vom Bund ernannten Befehlshabern besetzten die festen Plätze und beschützten die Sicherheit des Gesammtkörpers. Wohl war im Bunde eine Gliederung nach Ständen beibehalten: Adel, Prediger, Städte. Aber nimmer hätte in demselben die abstracte Geltendmachung eines Standesvorrechtes aufkommen können. Große Eigenschaften beriefen den Adel zwar in der Regel an die Spitze der gemeinsamen Angelegenheiten, besonders im Kriege. Aber mit großartiger Selbstverleugnung gingen die Chatillon, Mornay, Rohan u. A. auf die Idee des Bundes ein und hielten mit unwandelbarer Treue daran fest. Wohl glichen nicht Alle vom Adel diesen Koryphäen. Aber sie mußten

---

*) Weber a. a. O., S. 175. 186.

sich den Verhältnissen anbequemen, mindestens äußerlich sich den Schein geben innerhalb der gleichen Anschauungen zu stehen, besonders seitdem die Bartholomäusnacht gerade von diesem Stand eine unverhältnißmäßige Zahl von Opfern gefordert hatte. Von der einen Seite hielt das gewaltige Bürgerthum, die heldenmüthigen Vertheidiger von La Rochelle, Sancerre, Castres, Montauban, Montpellier jede Prätension des Adels darnieder, von der andern Seite reichte die Strafgewalt des Sittengerichts selbst bis in die obersten Sphären. Heinrich, Prinz von Navarra, hatte in La Rochelle grobe Ausschweifungen sich zu Schulden kommen lassen. Auf's tiefste verletzt war dadurch die strenge Ordnung, das sittliche Gefühl der Heeresgemeinde, an deren Spitze er sich befand. Sie stand (October 1587) gerüstet zur Schlacht von Coutras. Wie immer, so sollte auch jetzt ein von dem ganzen Heere knieend verrichtetes Gebet dem Beginn der Schlacht vorhergehen. Auch Heinrich wollte seine Hände zu Gott emporheben. Da traten mit hohem Ernst vor ihn einer der Feldobersten, der edle Dü Plessis Mornay, und der Feldprediger Chaudieu. Sie hielten ihm öffentlich seinen Frevel vor und hießen ihn dann im Angesicht des ganzen Heeres Buße thun. Und der Prinz von Navarra kniete nieder und that vor der Fronte des aufgestellten Heeres Buße! Nun erst durfte er am Gebet Theil nehmen *). Wie konnten vor so gewaltigen heterogenen Substanzen, wie die, von welchen das Hugenottenthum getragen wurde, das adelige Standesinteresse, wie eine rein monarchische Gewalt aufkommen? Es war unmöglich! Selbst Heinrich IV., der Nämliche, welcher als Prinz von Navarra so bereitwillig den strengen Gesetzen seiner Partei sich unterworfen hatte, und auch als König nach seinem Uebertritt zum Katholicismus den alten Genossen mit Wohlwollen zugethan blieb, selbst er mußte beunruhigt werden durch die nicht grundlosen Gerüchte, die Führer des hugenottischen Bundes gehen damit um, einen calvinistischen Freistaat, unabhängig von der französischen Krone und einem katholischen Scepter, unter dem

*) Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, Bd. III, S. 105.

Schutze eines auswärtigen Fürsten zu errichten *); wieviel mehr seine Vorgänger und Nachfolger! Und dennoch machten gerade diese es den Hugenotten unmöglich, aus ihrer anomalen Stellung zum Ganzen des Staates je herauszutreten. Die ersteren, gepeitscht von dem Bewußtsein der ungeheuren Blutschuld, welche sie auf sich geladen, beide durch die Schmälerung ihrer königlichen Omnipotenz verletzt, fanatisirt von Päpsten und Jesuiten, gelenkt von Maitressen und einem liederlichen Hof, dem die censorische Strenge der Hugenotten zu Zeiten eine lächerliche Pedanterie, immer aber ein lauter Vorwurf und darum zuletzt ein Gegenstand des wüthendsten Hasses war, — trugen immer in dem Augenblick, wo die zahlreichen Friedensverträge abgeschlossen wurden, den Treubruch schon im Herzen. So entbrannte der Kampf zwischen den französischen Königen und den Hugenotten immer aufs Neue und wurde merkwürdigerweise entschieden, nicht sowohl durch die Gewalt der Waffen, als durch die Consequenz der Principien, welche sich in ihm vollzogen. Der Adel, dem man längst von königlicher Seite die hugenottischen Grundsätze von demokratischer Gleichheit verhaßt zu machen gesucht hatte, fand es zuletzt seinem Interesse angemessener, im Dienste des Königs wenigstens einen Theil seiner Standesvorzüge wieder zu erlangen und zu genießen, als innerhalb des Bundes mit dem Geringsten der Gemeinde auf gleiche Stufe gestellt zu sein. „Mais les gentilshommes", sagt Düpleix **), „recognaissans aussi que les ministres et le menu peuble des religionnaires ne tendent qu'à la destruction de la monarchie et ensuite de toute supériorité et mesme de la noblesse, pour former des démocraties et états populaires, prennent leur avantage du temps et des occasions et aiment mieux maintenir la condition de leur naissance sous l'autorité de leur roi, que d'attendre d'estre dégradés de tous honneurs et mesme massacrés par la populace lorsqu'elle se trouverait assez puissante pour établir des republiques." Eine große Zahl der Adeligen fiel ab, und der Verrath der festen Plätze, der mit

*) Mémoires de Sully, T. XXII, p. 100 sqq.; Weber a. a. O., S. 172.

**) Dupleix, Histoire de Louis XIII, p. 220.

dem Abfall, um des Königs Gunst zu erkaufen, verbunden wurde, entschied das Schicksal der Partei *).

Aus allen Zeiten großer, allgemeiner Bewegungen pflegen aber auch auf die Doctrin mehr oder minder starke Impulse auszugehen. Ja Doctrinen, welche selbst bis in jene Kreise sich Bahn brechen, wo man, zufrieden im Schweiße seines Angesichts arbeiten zu dürfen, zum müßigen Speculiren weder Zeit noch Lust hat, wo die unablässige Sorge für des Lebens Nothdurft jeglichen Uebermuth und geistige Ueppigkeit niederhält, — solche Doctrinen geben sich in der Geschichte immer zu erkennen als Erzeugnisse einer mächtigen und gewiß in der Hauptsache nicht unberechtigten Erregung, eines schwer empfundenen Nothstandes; sie weisen zurück auf tief verletzte Gefühle, auf weitverbreitete gewaltige Uebel, Uebel, welche keinerlei Sophistik hinwegzuargumentiren, keinerlei Frivolität hinwegzuspotten im Stande ist. So war es in Frankreich. Die hugenottische Partei vereinigte von Anfang an in ihrem Schoß neben den andächtigsten Gemüthern, den sittlich gewaltigsten Charakteren, auch die Mehrzahl der gelehrtesten, geistvollsten Männer Frankreichs. Selbst unter den stürmischsten Zeitverhältnissen blühte unter ihnen die Wissenschaft, getragen von glänzenden Namen. Sie waren es, welche die in Umlauf befindlichen Ideen, wenn nicht erzeugten, doch pflegten, wissenschaftlich entwickelten und systematisirten. Sie wurden auch die Begründer eines neuen Staatsrechtes, dessen Entstehung sich an den hugenottischen Bund knüpfte. Schon 1548 schrieb als neunzehnjähriger Jüngling Stephan de la Boétie, nachmals ein ausgezeichnetes Mitglied des Parlaments von Bordeaux, ein Buch unter dem Titel: „Le Contr'un, ou de la servitude volontaire“, worin der Verfasser die Ohnmacht der Könige im Vergleich mit der vereinten Kraft der Völker andeutet und mit dem Gedanken schließt, daß dem gütigen Gott nichts mehr entgegen sei, als die Tyrannei, und daß derselbe für die Tyrannen und ihre Helfershelfer in der Hölle gewiß eine besondere Strafe in Bereitschaft halte **). Aber

*) Weber a. a. O., S. 230.

**) Vgl. das belobende Urtheil über Mann und Schrift bei Thuan, Hist. sui tempor., lib. V, p. 133, ed. Paris 1604. Abgedruckt ist sie in

erst nach der Bartholomäusnacht, als unter Anderen der berühmte Jurist Cujacius und der bekannte Stylist Muret, die Blutthat des Hofes zu vertheidigen sich erkühnten, erst da erhob sich mit dem Volk auch der hugenottische Gelehrtenstand, und richtete gegen das entartete Königthum die stärksten Angriffe mit den Waffen des Geistes. Erst jetzt erschien die genannte Schrift von La Boétie öffentlich im Druck; der berühmte Franz Hottoman *) aber verfaßte ein Buch unter dem Titel: „Franco-Gallia“, worin er den französischen Reichsständen das Recht wie der Wahl, so der Absetzung der Könige historisch vindicirt **), und Hubert Languet ***) unter dem Namen Junius Brutus seine „Vindiciae contra tyrannos“ †), letztere das schärfste, gelehrteste und am berühmtesten gewordene Werk aus dieser ganzen Classe, erst nach dem Tode des Verfassers von Mornay herausgegeben, in mehreren Auflagen und einer französischen Uebersetzung verbreitet und selbst von vielen Hugenotten wegen seiner kühnen Theorien desavouirt ††).

Diese reichhaltige Literatur †††) trug, wie die Zeiten und

---

den Mémoires de l'estat de France sous Charles IX. (Middelbourg 1577), T. III, p. 160—191; zuletzt im Nachtrag zu den Werken von Montaigne, dem Freund des Verfassers, Paris 1801, T. XVI, p. 106; im Auszug bei Sismondi, Hist. des Français, T. XVII, p. 357. Irrthümlich scheint Weber S. 53 und 94 zwei Schriften zu unterscheiden.

*) Spätere Randglosse: „Ueber diese Männer handelt, aber höchst verkehrt, auch L. Blanc in seiner Geschichte der französischen Revolution, Bd. I.“ D. H.

**) Genevae 1573. 1576. Französisch: Genève 1574. Englisch: London 1721; auch in den obgenannten Mémoires, T. II, p. 577—734.

***) Spätere Randglosse: „Nachweisungen über ihn und sein Verhältniß zu Melanchthon und Camerarius siehe bei Planck, Geschichte der Entstehung unsres protestantischen Lehrbegriffs, Bd. VI, S. 25; besonders aber bei Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde (1860), Bd. I. — Sehr guter Artikel über ihn in der France protestante.“ D. H.

†) Junii Bruti Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem potestate. Zuerst 1576 oder 1577.

††) Die Literargeschichte des eine Zeit lang bald Beza, bald Mornay zugeschriebenen Buches bei Bayle, Dictionnaire, T. IV im Anhang.

†††) Es gehören zu derselben noch zwei anonyme Schriften: „Du droit des magistrats sur leurs sujets. Traité très-nécessaire en ce temps, pour

Verhältnisse, aus denen sie hervorgegangen war, einen eigenthümlichen religiös-politischen Charakter. So wie der Hugenottenbund in Frankreich dastand unter stetem Kampf mit den katholischen Königen und der Mehrzahl der Nation, ohne sichtbares Oberhaupt, einzig zusammengehalten durch die Kraft der religiösen Ideen und den Gegensatz zu dem Feind, der mit ihm im gleichen Lande wohnte, geführt von großen Männern, welche, weise im Rath und tapfer im Krieg, aus seiner Mitte aufstanden, erhoben durch das Wort begeisterter, im hohen Ansehen stehender Prediger, mit unverrücktem Festhalten an den Normen der heiligen Schrift als oberstem Gesetz — glich er in vielen Zügen der israelitischen Theokratie, vornehmlich zur Zeit der Richter oder der Makkabäer. Hier wie dort Kampf einer religiös-militärischen Heldenzeit um Glaubens- und politische Freiheit gegen ein tyrannisches, glaubensfeindliches Königthum unter dem Panier des unsichtbaren Herrn der Heerschaaren. In wie Vielem näherten sich nicht die Coligny, Dandelot, Mornay, Lanoue, Bouillon und Rohan jenen alttestamentlichen Heeresfürsten Gideon, Barak, Jephta und den Makkabäern, sowohl im Charakter, als in den Diensten, zu welchen sie für die Gesammtheit ihres bedrängten Volkes von einer höhern Macht berufen wurden und in dem ganzen Verhältniß jener zu der freien, nur theokratisch gebundenen Stammverfassung der Israeliten! Wir dürfen uns daher nicht wundern, die in der Bibel wohl bewanderten Hugenotten mit Vorliebe gerade in diese alttestamentlichen Anschauungen eingehen zu sehen, wie sie uns die historischen Bücher von Josua bis auf die Makkabäer eröffnen. Hier fanden sie ihre eigenen Zustände und Verhältnisse wieder, hier Rath, Auskunft, Trost, Hoffnung für ihre

---

advertir de leur devoir, tant les magistrats, que les sujets: puplié par ceux de Magdebourg l'an MDL. et maintenant revu et augmenté de plusieurs raisons et exemples" in den Mémoires, T. II, p. 735—790; und: „Le politique, dialogue traitant de la puissance, authorité, et du devoir des princes: des divers gouvernements: jusques où l'on doit supporter la tyrannie: si en une oppression extrême il est loisible aux sujets de prendre les armes pour défendre leur vie et liberté: quand, comment, par qui et par quel moyen cela se doit et peut faire", in den Mémoires, T. III, p. 80—159. Vgl. Weber, S. 94.

eigene Lage. Hier redete der Herr zu ihnen durch die Stimme seiner Propheten. Was der Herr von Midian und Amalek, von den Söhnen Edoms und Philistäa's gesagt hatte, daß er sie in die Hände geben werde derer, die den Bund mit ihm getreulich halten und nicht verfallen in die Gräuel der Heiden, das trugen sie über auf die katholischen Franzosen, die Könige von Frankreich und deren katholische Alliirten. „Hier Schwert des Herrn und Gideon!“ wurde das stehende Feldgeschrei. Als das Heer der Kinder Gottes im Kampf mit den Knechten des Antichrist, mit den Königen, die da buhlen mit der Hure Babel, sahen sie sich an. Auf die seltsamste Weise, aber dem Nationalcharakter entsprechend, mischte sich auch bei ihnen die religiöse Phantasie mit der kriegerischen. In den Predigten jener Zeit war nichts beliebter, als der Gebrauch solcher bildlichen Redensarten, welche irgendwie an das Militärische erinnerten, und diese Bilder gewannen dann unter den Zuhörern eine sehr ausgeführte Gestalt. Die Kinder Gottes dachte sich der Hugenotte unwillkürlich in Fähnlein und Rotten abgetheilt, mit breiten Pallaschen, blinkenden Speeren, langen Karabinern und rasselnden Geschützen, den gewaltigen Feldhauptmann an der Spitze; die Psalmen Marots waren Kriegslieder geworden, das Kriegslied ein Psalm! Wie mancher Feldhauptmann wohl eine stattliche Predigt hielt, so legte der Feldprediger zu Zeiten statt des Amtskleides den eisernen Harnisch an und führte eine Abtheilung in das Gefecht!

In ganz ähnlichem Charakter nun stellt sich uns das hugenottische Staatsrecht dar: ein Gemisch halb aus der biblischen, halb aus der profanen Literatur und Geschichte geschöpfter Gedanken; für die erste Quelle die oben angezeigten Bücher des Alten Testaments, für die andere das classische Alterthum und die ältere Geschichte der germanischen Reiche im Mittelalter, besonders des alten Frankenreichs und Arragoniens; Träger der einen mehr der Bürgerstand und das ganze bibellesende Volk, die andern in den allgemeinen Ideenkreis eingeführt und mit den vorigen verschmolzen durch die vielen gelehrten Prediger, Juristen, Philologen und den Gelehrtenstand überhaupt, in welchem damals geistliche und weltliche Bildung auf seltene Weise sich vereinigten.

Wir versuchen hier statt aller Andern die Gedanken Languet's in eine übersichtliche Summe zusammenzudrängen *).

Ist ein Volk zum Gehorsam gegen solche Gebote seines Fürsten verpflichtet, welche dem Gesetze Gottes widerstreiten? S. 15 ff. Die Frage könnte, meint Languet, nach dem bekannten apostolischen Ausspruch überflüssig erscheinen, ist es aber nicht. Denn es gibt Könige, welche sich eine solche ungemessene Gewalt wirklich zuschreiben, und Menschen, welche aus Schmeichelei oder Furcht sich auf ihre Seite stellen. Selbst das Gewissfeste sucht man in dieser Zeit zweifelhaft zu machen. Alles Elend kommt daher, daß es geht wie der Prophet Hoseas 5, 10 sagt: „Die Fürsten Juda sind gleich denen, die die Grenze verrücken; darum will ich meinen Zorn über sie ausschütten, wie Wasser." Vielmehr ist festzuhalten, daß Gott allein im Besitz der höchsten Gewalt ist; die Gewalt der Könige ist nur eine abgeleitete. Man muß den Königen Gehorsam leisten um Gottes Willen, nicht aber wider Gott. Auch hat Gott nicht, wie man wohl sagen hört, den Königen die Erde ein- für allemal abgetreten und nur den Himmel für sich behalten. Denn bei Jesaia 48, 11 heißt es: „Ich will meine Ehre keinem Andern lassen." Der König ist, was er ist, als ein Vasall Gottes. Uebertritt er die Gebote seines Oberherrn, so verfällt er in Felonie und wird seiner Herrschaft von Rechtswegen, oft auch in der That verlustig. Das Nämliche ergibt sich, wenn wir das Verhältniß zwischen Gott und den Königen als einen Bund betrachten, wie bei den Königen der Juden. Saul, als er dem Verbot Gottes zuwider opferte, Salomo, als er zu den Götzen abfiel, wurden beide bestraft. Zu Letzterem sprach Gott: 1 Kön. 11, 11: „Weil Solches bei dir geschehen ist und hast meinen Bund und meine Gebote nicht gehalten, die ich dir geboten habe: so will ich auch das Königreich von dir reißen und deinem Knechte geben." Das Gleiche gilt heutzutage von den christlichen Königen in Betreff des Evangeliums; es ist der gleiche Bund, die gleichen Ver-

*) Wir folgen dabei der französischen Uebersetzung: (nach der Vorrede) Soleure 1581, da uns das lateinische Original nicht zu Gebote stand.

tragsbedingungen, die gleichen Strafen, der gleiche, jegliche Treulosigkeit und Gesetzesübertretung rächende Gott. Ja sogar die heidnischen Könige stehen in einem ähnlichen Verhältniß. Gott hat sie in ihre Herrschaft eingesetzt und die Schrift nennt z. B. einen Cyrus den Gesalbten des Herrn. Daher sind alle Könige, welche wie Pharao, Nebukadnezar, Antiochus, Nero sich nicht mit dem ihnen gebührenden Tribut begnügen wollten, sondern auf den Tribut Anspruch erhoben, welcher Gott allein gebührt, jämmerlich umgekommen; wie das Riesengeschlecht, welches den Himmel stürmen wollte, sind sie zerschmettert worden.

Die zweite Frage Languet's bezieht sich auf den Widerstand gegen einen Fürsten, welcher das Gesetz Gottes niedertritt oder die Kirche untergräbt. Ist ein solcher Widerstand an sich erlaubt? S. 46 ff. Ja! wenn anders, was den Israeliten erlaubt, ja geboten war, auch den christlichen Völkern gilt. Schon unter Moses schloß Israel einen Bund mit Gott zur Aufrechterhaltung seines Gesetzes; und wußte unter Josua und den Richtern diesen Bund gegen Uebertreter gewaltig zu handhaben. Beim Beginn der Könige in Israel wurde dieser Bund erneuert, und zwar nicht bloß zwischen Gott und den Königen, sondern auch zwischen Gott und dem Volk. Der Bund zwischen Gott und dem Könige verpflichtete diesen, das Volk zum Gehorsam gegen Gott anzuhalten und für sich keinen Gehorsam zu verlangen, der dem Gehorsam gegen Gott widerspräche. Der besondere Bund Gottes mit dem Volk aber war daneben keineswegs ohne Bedeutung. Vielmehr sollte hienach das Volk ebenso über den König wachen, wie der König über das Volk. Beide bürgten wechselseitig für den Bund; sie hafteten Einer für den Andern, so daß Gott sich sowohl an den Einen, als an den Andern halten konnte, vorzugsweise aber an das Volk, weil dies vermöge seiner Anzahl am meisten geeignet war, für die Aufrechthaltung des Bundes einzustehn. 2 Chron. 15, 12 heißt es von dem König Assa und dem Volke Juda: „Und sie traten in den Bund, daß sie suchten den Herrn, ihrer Väter Gott . . . und wer nicht würde den Herrn, den Gott Israels suchen, sollte sterben, beide klein und groß, beide Mann und Weib." Hier wird der Großen ausdrücklich

Erwähnung gethan; es ist sonach selbst der König von der Strafe des Bundesrathes nicht ausgenommen. Wer soll ihn aber strafen? Gewiß nur das Volk. Indem Gott das Volk so feierlich in den Bundesvertrag aufnimmt, erklärt er es auch für befähigt und berechtigt, zu Handhabung desselben die dienlichen Mittel in Anwendung zu bringen. Hätte Gott das Volk als ein Volk von Sclaven betrachtet, so würde gegen Gott der Einwand erhoben werden können, welchen nach dem römischen Recht derjenige sich gefallen lassen muß, welcher mit Sclaven, Minderjährigen oder andern nicht rechtsfähigen Subjecten einen Vertrag abschließt. Dies aber ist bei Gott undenkbar. Vielmehr, so oft ein König bundesbrüchig wird, fordern die Propheten im Namen Gottes das Volk auf, seine Schuldigkeit zu thun, und jedes Mal, wenn das Volk hierin sich säumig zeigt, wird es von Gott mit der gleichen Strafe, wie der König, heimgesucht. Auf welche Weise aber soll der Widerstand ins Leben treten? Je nachdem die Waffen sind, deren der König sich selbst bedient, entweder mit Worten oder offener Gewalt. Die Organe des Widerstandes aber sind nicht die ungeordnete, vielköpfige Volksmasse, welche nur schädlichen Tumult zu erregen vermag, sondern die Reichsstände und Reichsbeamten, von den Prinzen von Geblüte abwärts bis zu den Maires der Städte und Dörfer. Wie die siebzig Stammesältesten und die Familienhäupter in Israel, so bilden diese eine Repräsentation des Volks um der bessern Ordnung willen. Diese Volksrepräsentation steht, obschon jedes einzelne ihrer Mitglieder als einzelnes weniger ist als der König, doch als Gesammtheit ebenso über dem König, wie ein Concil über dem Papst, ein Capitel über dem Bischof, eine Universität über dem Rector, ein Gerichtshof über seinem Präsidenten, und wie Israel, als es Saul aus freiem Antrieb zum König einsetzte, über diesem von ihm eingesetzten König stand. Selbst zu einer Verschwörung dürfen die Volksrepräsentanten zusammentreten. Denn eine Verschwörung wird etwas Löbliches oder Verwerfliches erst durch ihren Endzweck und die Gesinnungen der Theilnehmer, wie das Beispiel der Verschwörung gegen die Königin Athalja 2 Chron. 23 zeigt. Wenn nun aber nicht bloß der König, sondern auch der größte Theil des Volks und seiner Repräsentanten von Gott abgefallen ist, darf

dann die Minorität noch Widerstand leisten? Ja! denn nicht bloß die Gesammtheit hat Gott den Eid der Treue geschworen, sondern auch jeder einzelne Theil des Ganzen. Die Felonie der Mehrzahl entbindet den Rest nicht seines Eides gegen den Lehnherrn. Sendet daher ein König seine Statthalter aus, um den Götzendienst einzuführen, so haben die Städte ihm ihre Thore zu verschließen. Denn der Eid gegen Gott ist älter und höher als der Eid, dem König geleistet. Aber die Städte sind doch des Königs? Ja! wenn sie bloß aus Mauern beständen und nicht aus Menschen, Gott durch Eide verbunden. Gott allein ist Herr des Landes; von ihm besitzt der König seine Domänen, das Volk sein väterliches Erbtheil. Wird aber nicht dadurch, daß der Unterthan seinem König in Sachen der Religion sich ungehorsam erzeigen darf, der Rebellion Thür und Thor geöffnet? Nein! denn es ist ein großer Unterschied zwischen Rebellion und gerechter Nothwehr, wie das Verhältniß David's zu Saul, der Makkabäer zu den syrischen Königen, der Sorbonne in den Zeiten Philipp's des Schönen zu Papst Bonifacius VIII. und viele andere Beispiele zeigen. Sind Privatpersonen als solche verpflichtet, die Waffen zum Widerstand zu erheben? Nein! bloß die Obrigkeiten der Städte und Provinzen, deren Händen das Schwert anvertraut ist. Bediente sich denn aber Jesus des Schwertes oder zog er nicht vielmehr sanftmüthig in Jerusalem ein? Jesus war Privatperson und hatte sonach nicht das Schwert der Obrigkeit zu führen. Dieses aber ist der letzteren auch durch das Evangelium nicht entzogen worden und sie kann es nicht besser gebrauchen, als zum Schutz der Religion, wennschon nicht zu ihrer Ausbreitung.

Wir sehen aus dem Bisherigen, wie Languets Argumentation genau alle die Fragen zu beantworten sucht, welche die damalige kirchlich-religiöse Stellung der Hugenotten in's Leben gerufen hatte. Von der rein politischen Seite wurde hier das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen noch nicht betrachtet. Gleichwohl ruhte schon hier die Erörterung auf Grundsätzen von so allgemeiner Beschaffenheit, daß eine ähnliche Theorie über die rein politische Wechselbeziehung zwischen Fürst und Volk fast nothwendig mit eingeschlossen war. Wie in dem Gang der Begebenheiten selbst das Politische und Kirchliche sich durchkreuzten: so

konnte man auch in der Theorie nicht von dem Grundsatz des Widerstandes in der einen, zu dem der blinden Unterwerfung in der andern Beziehung mechanisch überspringen. Die Grundanschauungen bildeten sich organisch von einem Gebiet zum andern fort; jeder Widerstand, den man ihrer Consequenz hätte entgegenstemmen wollen, wäre vergeblich geblieben, und es verband sich daher mit Languet's zweiter Frage eine dritte, welche in ihrer Beantwortung von der Antwort auf die zweite sich unmöglich sehr stark unterscheiden konnte.

Die dritte Frage handelt von der Erlaubtheit des Widerstandes gegen einen Fürsten, welcher das gemeine Wesen unterdrückt oder zu Grunde richtet, wie weit sich derselbe erstrecke? wem er zustehe? in welcher Form und kraft welchen Rechtes er geübt werde? S. 94 ff. Die Antwort fällt im Wesentlichen ganz so aus, wie bei der zweiten Frage. Nur das Recht zu solchem Widerstand wird hier zum Theil auf eigenthümliche Grundsätze gebaut. Das Volk nämlich macht nach Languet's Behauptung den König. Zwar ist es Gott, welcher die Person des Königs auswählt und ihm ein Reich verleiht, wie Gott durch den Propheten Samuel den Saul und den David aus ganz Israel auserkor, um König zu sein; aber das Volk setzt ihn ein und überliefert das Scepter seinen Händen, wie ebenfalls die Geschichte dieser und anderer jüdischen Könige, sowie die Geschichte der Wahlreiche des Mittelalters und selbst die häufig durch Intercession der Reichsstände unterbrochene directe Erbfolge der Erbmonarchieen anzeigt. Dies geschieht, auf daß der König demüthig bleibe und eingedenk, daß er nächst Gott seine Herrschaft dem Volke zu danken habe, daß er von dem gleichen Stoff und Thon sei, wie dieses, daß seine Unterthanen nicht seine Sclaven, sondern seine Brüder seien. Hieraus folgt aber auch, daß das Volk in seiner Gesammtheit über dem König stehe. Denn wer von einem Andern eingesetzt worden ist, ist natürlich weniger, als der, von welchem die Einsetzung ausgegangen ist. Der König ist nur „administrateur de l'état public“. S. 105. Das Volk ist Herr des Schiffes, der König nur Pilot; ersteres gehorcht ihm, so lange er Sorge trägt für das gemeine Beste. Es gibt viele Völker ohne Könige, keinen

König aber ohne Volk. „En établissant et recevant le prince", sagt Languet in einer merkwürdigen Stelle S. 241, „alliance expresse, ou non exprimée de paroles, naturelle, et mesme civile, se traite entre luy et le peuple: à savoir qu'on luy obéira s'il commande bien. que tous le serviront, si luy mesme sert à la république, que tous se laisseront gouverner par luy, s'il se laisse gouverner par les lois." Die Verbindlichkeiten, welche dieser Vertrag auferlegt, sind durchaus wechselseitig und können auf keinerlei Weise aufgehoben oder geschmälert werden, ohne daß der Bruch auf der einen Seite die Verpflichtung auch auf der andern löst. Bricht der König den Vertrag, so ist er ein Tyrann; bricht ihn das Volk, so verfällt es dadurch in eben so verwerfliche Rebellion. Der König ist in den wichtigsten Regierungshandlungen, z. B. der Gesetzgebung, an die Einwilligung der Reichsstände gebunden, wie die biblische und Profan-Geschichte zeigt, und diese Beschränkung ist für das Königthum selbst wohlthätig. Das Recht des Volkes ist selbst dann gültig und keiner Verjährung unterworfen, wenn die schützenden Repräsentativformen vielleicht in Abgang gekommen sind. Der König ist la loi parlante, und für seine Person selbst dem Gesetz unterworfen. Daß der König an das Gesetz gebunden ist, zeigt das Mosaische Königsgesetz und die spätern Krönungsgebräuche sowohl bei den Israeliten, als andern Völkern. Der König ist daher auch weder Herr über Leben und Tod der Unterthanen, noch Eigenthümer des Landes. Die Rede Samuels, in welcher er die Israeliten vor dem Königthum warnt, beschreibt die Könige, wie sie leider meist sind; das Königsgesetz im Deuteronomium zeigt, wie sie sein sollen.

Betrachten wir die soeben entwickelte Gedankenreihe, so ist klar, daß in ihr bereits die ganze Richtung enthalten und der Begriffsvorrath niedergelegt ist, durch welche sich die neuere Staatsrechtsphilosophie von der mittelalterlichen wesentlich unterscheidet, an deren Durchbildung in der Theorie, wie in dem wirklichen Staatspragmatismus die letzten Jahrhunderte bald rascher, bald langsamer gearbeitet haben, und um welche in unserer Zeit sich noch die wichtigsten politischen Interessen drehen. Das politische Dogma des Mittelalters sah alle Rechte nur als historisch verliehene Befugnisse an, und faßte den Staat immer nur in seiner

empirischen Gestalt und Beschaffenheit auf; die neue Richtung erhob sich über den empirischen Vorstellungskreis, versetzte den Staat in eine sittlich-ideale Sphäre und legte sich damit von selbst die Nothwendigkeit auf, die Rechte aller Glieder des gesammten Gesellschaftskörpers aus einer sittlich-vernünftigen Nothwendigkeit als angeborne, unveräußerliche und unverjährbare zu construiren. Das alte Dogma erblickte die Quelle aller Rechte in der Spitze der Lehnspyramide, dem König. „Toute justice émane du roi“; „Le roi ne relève que de Dieu et de son épée“ waren die Wahlsprüche der französischen Könige seit Ausgang des Mittelalters. Auch hierin sprach sich aufs stärkste jene empirische Ansicht aus; denn neben der Eroberung durch das Schwert und der wirklichen oder fictiven Abstammung von dem ersten Heerkönig der Eroberer war selbst durch das „de Dieu“ nur die kirchliche Salbung, ein historisches Factum, bezeichnet. Ihr setzte nun, seitdem die historische Autorität aus der sittlichen Umgrenzung, in welcher sie gewiß höchst wohlthätig werden konnte und vielfältig geworden war, zur abstracten Absolutheit übergegangen und dadurch in despotische Willkür, in Unsittlichkeit und Irreligiosität verfallen war, — ihr setzte die dadurch geweckte neue Ansicht ein ideales Recht der Natur, die sittliche Selbstzwecklichkeit aller einzelnen Glieder des Gesellschaftskörpers, die Vereinigung der individuellen Willen als sittlicher Substanzen als Quelle der Rechte, die Gesetze, die concrete Ethik des Staats als Wächter und Beschützer der letztern, die Obrigkeiten und Könige als von Allen bestellte verantwortliche Executoren derselben, mit einem Wort: den Vertrag zwischen Fürst und Volk, die durch das Gesetz beschränkte Herrschergewalt, die Autonomie des Staates ruhend im Complex der Individuen, die Volkssouveränetät entgegen.

Man wird ohne Zweifel die materielle Richtigkeit obigen Systems auch ferner von vielen Seiten in Frage stellen: historisch richtig aber ist seine Genesis unbezweifelt so, wie sie dargestellt wurde, historisch richtig auch als ein specifisches Erzeugniß des Calvinismus. Wir sagen mit Absicht des Calvinismus überhaupt und nicht des französischen allein. In letzterem legte sie sich freilich verhältnißmäßig am frühesten und dramatisch-gewaltigsten auseinander; aber wo wir das calvinistische Princip in seiner Vollständigkeit an einem harten Widerstand sich vollziehen sehen, da

gesellen sich dazu die gleichen politischen Bildungen. Nur im Vorübergehen können wir an die Niederlande erinnern, an ihre großen Kämpfe wider Spaniens politischen und Gewissens-Druck, an ihre freie bürgerliche Constituirung, welche selbst auf die spätern Perioden des Hugenottenbundes so mächtig zurückwirkte! nur im Vorübergehen an Schottland und den harten Conflict seiner Parlamente mit den aus Frankreich herübergebrachten Regierungstraditionen der beiden Marien, an seinen furchtlosen Reformator John Knox und die strengen Reden, in welchen er den ärgerlichen Wandel der buhlerischen Königin öffentlich züchtigte, an die kühnen Sätze, in welchen er die Pflicht des Widerstandes der Nation gegen ihre Pläne ihr frei und frank vor Augen legte*); an seine zu der Welt redenden Publicisten Christoph Goodmann**) und Georg Buchanan.

Länger müssen wir verweilen bei England. Seit 1485, wo, nach Beendigung der 64jährigen blutigen Bürgerkriege zwischen der rothen und weißen Rose, das Reich unter Heinrich VII. wieder zur Ruhe kam, tritt bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts auch hier ein Streben nach Stärkung und Verselbständigung der Krongewalt hervor. Es fand in den eingebornen Herrschern aus dem Hause Tudor geisteskräftige, willensstarke, in einer ruhmvollen nationalen Sphäre sich bewegende Träger: ein Widerstand konnte schon darum nicht leicht aufkommen. Um so stärker regte sich aber derselbe unter ihren Nachfolgern, den mit geringer Ausnahme launenhaften, charakterlosen, dazu fremdgebornen und von fremden, französischen Hofbegriffen beherrschten Stuarts. Mit der Erregung, in welche die Nation durch Verletzung der alten Parlamentsfreiheiten versetzt war, verband sich jetzt das Hervorbrechen längst vorhandener religiöser Gährungsstoffe. Zum Verständniß der letztern Erscheinung haben wir an Folgendes zu erinnern***). Es gab in England eine doppelte

*) M'Crie, Life of John Knox, ed. 5 (Edinburg 1831), T. II, p. 31. Hagenbach a. a. O., S. 234.

**) Ueber ihn mein Programm: „Epistolae aliquot ineditae M. Buceri, Jo. Calvini, Th. Bezae aliorumque ad historiam ecclesiasticam Magnae Britanniae pertinentes“ (Bernae 1840), p. 26.

***) Vgl. Kortüm, Geschichte der englischen Revolution unter den

Reformation, die des Fürsten und die des Volkes, beide wohl zu unterscheiden nach Princip und Charakter. Die Reformation des Fürsten ging aus weltlichen Interessen hervor, war despotisch und dabei doch schwankend, indem Heinrich VIII. zwar einerseits ein Interesse hatte, die Oberherrlichkeit des Papstes über die englische Kirche aufzuheben, andrerseits aber doch gegen das Dogmensystem und die Institutionen der katholischen Kirche nicht aufzutreten. Daher das Bestreben, vom Katholicismus Alles festzuhalten, was nur irgend bei der Lossagung vom römischen Stuhl beibehalten werden konnte. Die von unten, vom Volk ausgehende Reformation wurde dagegen unter Nachwirkung Wikleffitischer und dem neuen Eindringen Lutherischer Grundsätze aus freiem Willen, mit Verachtung irdischer Rücksichten unternommen und mit Glaubenseifer consequent verfolgt. Mit tyrannischer Strenge stellte sich daher Heinrich ihr entgegen, und das Parlament fügte sich sclavisch in seinen despotischen Willen. Es erklärte (1535) den König und seine Erben für die höchsten irdischen Oberhäupter der englischen Kirche und sprach ihm alle Machtattribute zu, welche die römische Curie nur irgend besessen hatte. Das Ideal der despotischen Reformation Heinrich's VIII., die vollkommene Vereinigung der absoluten Macht im Geistlichen und Weltlichen, war hiemit erreicht und trat in ganz entsprechenden Acten der Tyrannei ins Leben. Unter Eduard VI. wurde die Reformation von oben herab fortgesetzt, jedoch so, daß sie sich im Dogmatischen entschieden der Volksreformation zuwendete, nur im Rituellen und der Verfassung an den, übrigens gemilderten, Principien Heinrich's festhielt. Unter der blutigen Maria wurden die beiden Reformationen durch gemeinsame Leiden geeinigt. Der Muth und Eifer der protestantisch Gesinnten wuchs und wurde elastischer durch den Druck. Diejenigen, welche bisher bei der langsamen Reformation von oben aus Ueberzeugung oder Nachgiebigkeit mitgewirkt hatten, fühlten die Einheit ihres Interesses mit dem der durchgreifenden Reformatoren aus dem Volk. Ebenso vereinigten sich die beiden Reformationen bei der Thronbesteigung Elisabeth's,

---

Stuarts des 17. Jahrhunderts (Zürich 1827); Lechler, Geschichte des englischen Deismus (Stuttgart 1840).

dieses Mal durch die gemeinsame Freude, wie vorher durch gemeinsame Leiden. Aber nur momentan war diese Vereinigung; denn sogleich trat die alte Differenz hervor zwischen der Richtung auf möglichste Beibehaltung des Alten und dem Bestreben entschiedener Durchführung der Reformationsprincipien. Hiezu kam, daß unterdessen in der populären Richtung letzteres Bestreben eine noch schärfere Ausprägung gewonnen hatte, als bisher. Während mittlerweile in Schottland die streng calvinistische Reformation durch Knox eingeführt wurde, brachten die unter Maria geflüchteten, jetzt zurückkehrenden englischen Protestanten aus Oberdeutschland und der Schweiz, besonders aus Genf selbst, gleiche Grundsätze nach England, und diese gewannen über die bisherige mehr Luther'sche Richtung der Volksreformation das Uebergewicht. Die meisten der Zurückgekehrten waren für den Calvinischen Gottesdienst, weil er einfacher und von den katholischen Gebräuchen weit mehr gereinigt sei: man nannte sie deßhalb Puritaner. Gegenüber von dieser Richtung nahm Elisabeth die Reformation von oben im Geiste ihres Vaters wieder auf. Indem sich diese zurückhaltende und vom Alten namentlich den Glanz des Cultus und eine mächtige Hierarchie entlehnende Reformation unter der höchsten Leitung der Königin immer mehr consolidirte und allgemeine Anerkennung mit aller Strenge heischte, wurde die von unten ausgehende, jetzt puritanische Reformation genöthigt, sich auf eigenen Boden selbständig der Staatskirche gegenüberzustellen. Die Puritaner beschlossen (1566), sich von der bischöflichen Kirche zu trennen, und als sie auf gesetzlichem Wege, im Parlament, durch Bittschriften an die Convocation, an die Königin, nichts ausrichteten, vielmehr von Elisabeth als politische Rebellen behandelt wurden, faßten sie den weiteren Beschluß (1586), ohne die Obrigkeit bei Verbesserung der Kirchenverfassung zu handeln.

So geschah es, daß die beiden Reformationen, die des Volkes und die des Fürsten, in feindlicher Stellung sich unter Elisabeth einander gegenüber befestigten. Elisabeth hegte bei aller Treue gegen den protestantischen Glauben doch einen generellen Widerwillen gegen den rigiden Calvinismus. Wir legen kein zu hohes Gewicht auf den Umstand, daß Knox, wiewohl ohne Absicht, durch

seine bekannten Angriffe auf das Weiberregiment, auch ihr Selbstgefühl verletzt und Calvin persönlich in diese Ungunst mit hineingezogen hatte. Jener Widerwille ruhte tiefer, nämlich auf durchaus entgegengesetzten Anschauungen des ganzen Kirchenthums und auf dem politischen Argwohn, welcher in der Tochter Heinrich's VIII., der willensstarken Selbstherrscherin, gegen die republikanischen Ideen und Formen, welche in Frankreich, Niederland und Schottland im Gefolge des Calvinismus aufgetaucht waren, früh erwacht war und sich immer mehr consolidirte. Wenn daher in Folge dessen die Puritaner durch alle Stufen und Auskünfte hindurch ein schwerer Druck verfolgte, welcher die Menschen überhaupt hartnäckig und heftig macht, so darf es uns nicht wundern, die politische Reflexion des Calvinismus in England die gleiche schroffe Richtung nehmen zu sehen, wie anderwärts unter gleichen Umständen, zumal nun dieser Ideenkreis schon ausgebildet vorlag. Die Art der Verbindung zwischen Staat und Kirche, wie sie sich in England vollzogen hatte, wonach der König für die Gewalt der Bischöfe und den glanzvollen Cultus einstand und die kirchliche Conformität zu einer bürgerlichen Pflicht machte, während die Episcopal- und Staatskirche den königlichen Kirchensupremat zu einem Religionsartikel erhob und die Pflicht eines leidenden Gehorsams den Unterthanen unbedingt einschärfte: war für den Calvinismus ein unfaßbarer, unerträglicher Gedanke. Die populäre Reformation wurde unabweisbar dahin gedrängt, mit der bischöflichen Kirche zugleich die Staatsgewalt zu bekämpfen. Da die kirchlichen Nonconformisten vom Staat als Rebellen behandelt wurden, so mußte die Reformation entweder zurückgehen, oder mußte sie Hand an die Regierung legen. Der religiöse Glaube hatte zu seiner Vertheidigung politische Rechte nöthig. Man fing an zu fragen, warum man derselben entbehre. Das Princip der Prüfung und des Widerstandes in politischen Dingen begann sich zu verallgemeinern, besonders im Bürgerstande, ja es wurde in der thörichtsten Weise provocirt durch Reden, wie sie Jakob I. 1609 im Parlament führte*). „Könige", äußerte der ebenso

*) Spätere Randglosse: „Aehnliche wahnsinnige Aeußerungen s. schon bei Heinrich VIII. in Weber's Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Großbritannien, Bd. I, S. 323. 490. 506." D. H.

schreiblustige, als redselige Stuart, „sind in Wahrheit Götter, dieweil sie auf Erden eine Art göttlicher Macht üben; denn alle Eigenschaften des Höchsten stimmen mit dem Wesen der königlichen Macht überein. Gott hat Gewalt zu schaffen und zu zerstören, Leben und Tod zu geben, Alle zu richten, selber von Niemand gerichtet; er hebt das Niedrige und erniedrigt, was hoch ist; ihm gehorchen Seele und Leib. Dieselbe Macht besitzen nun die Könige; sie schaffen und vernichten ihre Unterthanen, erhöhen und erniedrigen, gebieten über Leben und Tod, richten in allen Sachen, selber Niemand verantwortlich denn allein Gott, sie können mit ihren Unterthanen handeln als mit Schachpuppen, aus Bauern Bischöfe oder Ritter machen, das Volk wie eine Münze erhöhen oder herabsetzen; ihnen gebührt die Zuneigung der Seele und der Dienst des Leibes. Gleich wie Gott lästert, wer mit ihm, was auch begegnen möge, hadert, also begehen Unterthanen Aufruhr, wenn sie das Gebot der königlichen Machtvollkommenheit bestreiten.“ *) Gewissenssache wurde der Widerstand, seitdem Jakob I. sein crudes „no bishop, no king!“ durch entsprechende Regierungsmaßregeln in Schottland commentirte, die Epicopalkirche und die Stuarts eine immer unverhohlenere Richtung auf den Katholicismus nahmen. Schon 1621 in einem Parlament unter diesem Jakob, traten die religiösen Secten als politische Parteien auf, die Puritaner als Vertheidiger der constitutionellen Freiheiten. Aber erst unter Karl I. brach der langverhaltene Ingrimm los, wozu die steigenden Anmaßungen der bischöflichen Geistlichkeit sowohl als der Krone den Anstoß gaben. Die gegründete Besorgniß der Wiedereinführung des Papismus, der Unwille über eigenmächtige Maßregeln des Königs, besonders in Finanzsachen, die Klagen über Beförderung der Prediger des Despotismus zu hohen Würden, endlich die Erbitterung über den Druck und die Verfolgung, welche die Puritaner von Wilhelm Laud, dem Erzbischof von Canterbury, zu erdulden hatten, — Alles trug dazu bei, dem Widerstand gegen König und Regierung einen elastischen Schwung zu geben. Im Unterhaus wurde im Jahr 1628 eine Klage gegen den Geistlichen Manwaring ein-

*) Kortüm a. a. O., S. 66.

gebracht, welcher gepredigt hatte, daß der König nicht verpflichtet sei, die Reichsgesetze in Ansehung der Rechte und Freiheiten der Unterthanen zu beobachten, daß sein Wille bei Auflegung von Taxen, auch ohne Beistimmung des Parlaments, die Unterthanen bei Strafe der ewigen Verdammniß verpflichte*). Zwölf Jahre später erfolgte in der Constituirung des langen Parlaments die förmliche Auflehnung des Puritanismus gegen Karl I. und die große Staatsumwälzung, welche England zu einer puritanischen Republik machte. Wie in den Bewegungen, Stimmungen und Parteien, welche diese Umwälzung vorbereiteten und herbeiführten, das Politische und das Kirchlich-Religiöse in ungetrennter wesentlicher Einheit standen, so gingen beim langen Parlament kirchliche Reformen im puritanischen Sinn mit Beschränkungen der Monarchie Hand in Hand. Wie man die Hierarchie anfangs nur beschnitt und sodann an Stamm und Wurzeln ging; so hieb man der monarchischen Staatsgewalt anfangs auch nur die üppigen Zweige ab, bis man sie endlich ganz entwurzelte.

So gab die solidarische Einheit der anglikanischen Hierarchie mit der königlichen Gewalt, des Puritanismus mit dem Geist bürgerlicher Freiheit der Revolution von 1640—49 den Charakter einer religiös-politischen Umwälzung, so jedoch, daß das religiöse, kirchliche Element das bestimmende und überwiegende war. Wie aber das letztere identisch war mit jenem Calvinismus, welcher in Frankreich unterdessen nach langen Kämpfen der von Richelieu und Mazarin geleiteten absoluten Königsgewalt unterlegen war: so glich auch die englische Revolution in ihrer religiös-militärischen Dramatik der kriegerischen Frömmigkeit des hugenottischen Wehrstandes; der englische Freistaat in seinem biblisch-strengen äußern Habitus dem theokratisch-sittlichen Pragmatismus der Organisationen des französischen Calvinismus, das republikanische Staatsrecht, welches in England Pym, Hampden, Vane u. a. in Parlamentsreden, Harrington, Algernon Sidney und Milton in bekannten Schriften entwickelten, sehr nahe den hugenottischen Doctrinen Boetie's und Languet's, sowohl im innern als äußern Charakter. Im Unterschied, welcher zwischen ihnen statt-

*) Kortüm a. a. O., S. 87.

findet, spiegelt sich bloß der Unterschied des 16. und 17. Jahrhunderts überhaupt. Das 16. stand unmittelbarer, frischer innerhalb der reformatorischen Anschauungen und Motive; die hugenottische Bewegung ist daher im Ganzen reiner in ihren charakteristischen Trägern, religiös und menschlich betrachtet großartiger und schöner in ihren Vorgängen, ihre Begeisterung freier von Uebertreibung, Schwärmerei und Sectengeist, ihre politische Schriftstellerei klar, präcis, voll Entschiedenheit und Schwung, aber von Haß und Leidenschaft nicht entstellt, ohne gelehrten Prunk und Wortkram. Das 17. Jahrhundert dagegen hat auch hier in Leben und Doctrin die reformatorischen Elemente bereits verknöchert, zum Object gefühls= oder verstandesmäßiger Caprice gemacht; daher die Bewegung in England im Religiösen hin und wieder viel Hypokritisches, Bizarres, Unklares, Schwärmerisches, Fanatisches, im Politischen viel Uebertriebenes, Carrikirtes, Atomistisches, Wildes, Gehässiges an sich trägt und die schriftstellerische Darstellung, gemäß dem Geiste der Zeit, bald im Fluß leidenschaftlicher Ergießungen, bald im schwerfälligen Gewande pedantischer Schulgelehrsamkeit und eines schwülstigen Styls sich bewegt. Es läßt sich in den englischen Vorgängen viel von jenem eigensinnigen, starren Geist, jener bornirten Verbitterung und Ausschließlichkeit verspüren, welche dem Leben lange unterdrückter Secten eigen zu sein pflegen, und welche uns nicht befremden dürfen, da in dieser Atmosphäre ein beträchtlicher Theil der Nation fast ein Jahrhundert hindurch sich bewegt hatte. Aus allem diesem zusammengenommen erklärt es sich auch, warum die englische Revolution keine haltbaren Zustände unmittelbar aus sich zu erzeugen vermochte. Ohngeachtet eines höchst günstigen äußern Verlaufes starb sie an der innern Selbstverzehrung überspannter Principien, wie an äußerer Abmattung ihrer Träger in der Masse. Aber wie gewaltig an innerer Wahrheit und Gesundheit der Kern ihres Ideeninhalts gewesen, beweist der Umstand, daß die restaurirten Stuarts bei ihren despotischen Reactionsversuchen in der Hoffnung auf eine schwachmüthige Passivität der Nation sich verrechnet hatten. Es diente, nachdem sich die brausende Gährung gelegt hatte, diese Reaction vielmehr nur zur fördernden Bedingung eines Abklärungsprocesses, in welchem der Geist, der bisher nur in dem

trüben Chaos schwärmerischer Excentricität gewogt hatte, zu sich selbst kam und sich in der gereinigten, durchsichtigen Form jener liberalen Doctrin des Staatsrechts krystallisirte, zu jenen praktischen Garantien der Freiheit gestaltete, von welchen das heutige Europa England so viel abgelernt hat und noch viel abzulernen haben wird.

Ihre vollständige Würdigung erlangen aber die politischen Doctrinen des Calvinismus erst durch ihre Vergleichung mit verwandten, nur einem andern Boden entsprossenen. Es sind dies jene Lehren von der Volkssouveränetät, der vertragsmäßig beschränkten Regentenmacht, dem Widerstand gegen Tyrannei, welche wir um die gleiche Zeit bei den berühmten Schriftstellern des Jesuitenordens Bellarmin, Mariana, Roseus u. a. mit Vorliebe entwickelt finden *). Es läßt sich auf keine Weise leugnen, daß rein abstract betrachtet, wenn wir bloß auf das Gerüste der beiderseitigen Gedankenverknüpfung schauen, diese und jene sich fast in allen Stücken decken. Und doch würde unverdient auf die ersteren die Schmach fallen, welche mit Recht die letzteren betroffen hat. Denn die gleichen Begriffe haben doch auf jeder der beiden Seiten etwas ganz Anderes zu bedeuten. Der wahre Grund des so oft von Neuem wiederholten Vorwurfs der Gefährlichkeit liegt nicht in jenen Lehren selbst, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Staatsbegriffe, auf welchem sie jesuitischer Seits ruhen. Der calvinistische Staat ist das zur Verwirklichung der menschlichen Zwecke überhaupt bestehende Gesammtleben. Nicht nur in seinem Begriff, sondern auch in seiner Wirklichkeit sucht er ein positiv Sittliches, eine Ordnung Gottes darzustellen; nicht bloß das leibliche Wohl, sondern auch alle höhern Lebenselemente muß er daher seinem Begriff nach in Pflege nehmen, alle schlechten ausmerzen. Die objectiven Normen seiner Sittlichkeit findet er in der heiligen Schrift, zu welcher jeder Staatsgenosse Zugang hat, ohne Vermittlung eines außerordentlich autorisirten Priesterstandes. Die jesuitische Doctrin steht dagegen innerhalb jener mittelalterlich-päpstlichen Anschauung des Staats, welche wir oben kennen lernten.

*) Spätere Randglosse: „Ranke, Römische Päpste, Bd. III, S. 179.“
D. H.

So sehr sich einzelne jesuitische Schriftsteller dem höhern Staatsbegriffe zu nähern scheinen, so bestimmt stehen Andere, z. B. Mariana, innerhalb des entgegengesetzten, und so schielend fällt er auch bei jenen aus, so oft nach der Dignität des Staates neben der der Kirche gefragt wird. Immer ist der Staat nur quasilegitim, eines eignen sittlichen Zwecks und Inhalts bar, sein Begriff an sich nur ein Abstractum der schlechtesten empirischen Erscheinung. Sind nun die Verfassungsgesetze die Mittel, durch welche der Zweck des Staates erreicht werden soll, so ruht die Beobachtung und Handhabung derselben im calvinistischen Staate alle Zeit auf der gleichen sittlichen Voraussetzung, wie der Staat überhaupt. An sich, wie alle Formen, nur relativen Werthes, erhalten sie ihre reale Wirkungskraft erst durch den sittlichen Gesammtgeist des Gemeinwesens. Er soll, indem er mittelst ihrer zu einer adäquaten Manifestation seines Inhalts zu gelangen sucht, sie beleben und durchdringen. Im jesuitischen Staat dagegen, dem die sittliche Zwecksetzung entweder ganz fehlt, oder welcher seine Sittlichkeit erst anderswoher erborgen muß, sind eben darum auch die Verfassungsgesetze von Haus aus ohne jenes sittliche Substrat. Sie sind in eben dem Grade, wie wir die obigen objectiv normirt fanden, dem Spiel subjectiver Zwecksetzung preisgegeben, und da ihre normale Wirkungskraft nicht in ihnen selbst ruht, durch den sittlich indifferenten Charakter des Lebenszusammenhanges, in welchem sie stehen, der gefährlichsten Ausartung bloßgestellt. Letztere aber drohte hier, nach dem Zeugniß der Geschichte, in der Wirklichkeit der monarchischen Verfassung nicht minder als der demokratischen. Mochte in den jesuitisch geleiteten Staaten, wie es zu Zeiten gleichsam in einem Athem oder von heute auf morgen geschah, die Souveränetät des Volkes oder das göttliche Recht der Könige proclamirt werden: so war der Grund hievon nie ein inneres, sittliches Sichbetheiligtfinden an dem Substanziellen und dem rechtlichen Bestand dieser Formen an sich: sondern was sie galten, das galten sie nur als beliebige Hebel zu Erreichung außerhalb des Staates liegender selbstischer Zwecke, als zwei blinde Naturkräfte, welche ein Dritter zu seinem Vortheil sich contrebalanciren läßt. Dies verräth nicht nur das häufige, rasche Ueberspringen von der einen der beiden Formen zur andern, sondern

noch deutlicher verräth es die Natur eines Instituts, welches das Leben dualistisch zerspaltet, alles Höhere nur in sich beschlossen und von seiner Mittheilung abhängig wähnt, dem Staate nur das Niedere, Profane, höchstens das Geschäft des Handlangers und Schergen zuweist, also einer aufrichtigen Achtung vor der Dignität des Staates und seiner Formen durchaus unfähig ist. Bei solcher, einer jeden Hierarchie habituellen tiefen Geringschätzung des Staates, kann sich daher jene nie einen Scrupel darüber machen, wenn sie nach Bedürfniß bald diese, bald jene seiner Formen zu ihrem Spielwerk mißbraucht. Fragen wir aber insbesondere nach dem göttlichen Recht der Könige, so findet es im Zusammenhang der Calvinischen Denkweise offenbar seine letzte Gewähr nirgend anderswo, als in der göttlichen Berechtigung, welche dem in seiner sittlichen Idee sich selbst bewußt gewordenen Staate überhaupt inhärirt; es fällt mit dieser zusammen und ist somit ein rein collectives Recht, welches für den einzelnen Träger, der aus der Idee des Ganzen herausfällt, nie aber für das Ganze selbst verloren gehen kann. Dagegen ist im hierarchischen System von einer solchen immanenten Berechtigung überall nicht die Rede. Jenes Recht ist vielmehr immer nur ein historisch von außen überkommenes, ein von jener Autorität, welche hienieden die Stelle Gottes zu vertreten behauptet, kraft besonderer Verdienste erworbenes oder von deren Gnade mitgetheiltes. Ist es aber irgendwie von dieser Seite erworben, so ist es auch verlierbar und zwar bloß durch einen oft recht in der sittlichen Nothwendigkeit des Staates liegenden Ungehorsam gegen jene Autorität, von der es ausgeflossen, und reducirt sich daher in letzter Instanz nur auf das zufällige Recht einer einzelnen gehorsamen Person oder Dynastie. Die Geschichte bestätigt diese Bemerkung so vollkommen, daß nicht nur zu Zeiten die Verfechtung des göttlichen Rechtes der Könige in jenem strictern, umfassendern Sinne einen Hauptvorwurf gegen den Protestantismus von Seiten seiner hierarchischen Gegner begründet hat, sondern auch da, wo im Einzelnen der Protestantismus in eine falsche hierarchische Form sich kleidete, wie in der englischen Hochkirche, sogleich die Behauptung des göttlichen Rechtes der Könige zur eigensinnigen Vertretung dynastischer Ansprüche zusammengeschrumpft ist. Die Hierarchie verficht so im

göttlichen Recht der Könige bloß ihr eigenes. Ebenso deutlich, wie in der ganzen Ansicht von jenen Verfassungsformen, charakterisirt sich die jesuitische Staatsweisheit auch in deren praktischer Handhabung. Wie in ihrer Theorie losgerissen von der höhern ethischen Voraussetzung, so steigert sich praktisch die Volkssouveränetät zur absoluten Emancipation alles politischen Subjectivismus der Menge, und leitet dadurch zu perennirender Unordnung, gesetzlosem Terrorismus und Anarchie; die Monarchie aber wird unter ihrer Hand zur unbedingten Preisgebung des Ganzen an den subjectiven Willen des Einzelnen, zur Despotie. Vergleichen wir beispielsweise die Zeiten der Ligue, die Zeiten Ludwig's XIV., oder überhaupt alle die Zeiten, wo in den katholischen Reichen dem Staatszwecke der Ordenszweck substituirt, und mit Aufstellung freier staatsbürgerlicher Grundsätze nichts Anderes bezweckt wurde, als die Möglichkeit, die durch eine schändliche Moral sittlich vergiftete Menge gegen jeden Widerstand, der den hierarchischen Tendenzen geleistet wurde, anhetzen zu können. Ja die jesuitische Theorie erlaubte selbst Meuchelmord und Gift, die Praxis aber verstattete allen niedern Kräften und Sphären des Lebens die freiste Licenz, um so schmeichelnd die souveräne Menge auf seine Seite zu bringen; während weder die Theorie noch die Praxis des Calvinismus Gift und Meuchelmord kennt, und neben den freiesten staatsbürgerlichen Befugnissen gerade in privatlichen und rein persönlichen Beziehungen die Individuen der strengsten, rigorösesten Zucht des Gesetzes unterwarf*). In dieser gewaltigen Zucht, an welche das Gesetz, die Familie, die Gemeinde den Einzelnen gewöhnte, welche alle niedern Kräfte bändigte und oft ein schweres Joch dem subjectiven Belieben auferlegte, fand der Calvinismus die sicherste Bürgschaft für die bürgerliche Freiheit, ihr

---

*) Die interessante Schrift von Ch. Labitte: De la Democratie chez les predicateurs de la ligue, 1 vol. (Paris 1841), wird uns soeben erst unter dem Abdruck dieser Zeilen aus den Anzeigen im Journal des savants (Août 1841) und im Semeur. (1841, No. 47) bekannt, scheint jedoch bei aller Gründlichkeit der ihrem Gegenstand gewidmeten Forschung, den Unterschied zwischen dem Standpunkt der liguistischen und hugenottischen Doctrin nicht richtig erkannt zu haben.

wahrhaft ethisches Substrat. Sie war die Schule für seine großen Einzelcharaktere, die Erzieherin jener freien Völker, bei denen die Erinnerung an das Gesetz mehr ausrichtet, als bei dem jesuitisch-emancipirten Haufen alle Schrecken der Gewalt.

Bedürfte es noch eines Beweises für die Verknüpfung der jesuitischen Staatsweisheit mit ihren geschichtlichen Antecedentien, so wäre es ihre Parallele in Nikolo Macchiavelli*). Er gehört jenem Raffinement humanistischer Aufklärung an, welches in Italien um die Zeit der Reformation die Geister beherrschte, und von welchem sich die Reformation darum so früh und bestimmt lossagte, weil es ihm an religiöser und sittlicher Tiefe, an Ehrlichkeit im Streben nach einem Bessern mangelte. Wie Leonardo Aretino und Pietro Bembo den Unglauben an die Religion innerhalb der Kirche, so repräsentirt Macchiavelli den Unglauben an die Sittlichkeit innerhalb des Staates. Wie die jesuitische Doctrin bei ihrer engen Verbindung, so wurzelte Macchiavelli, selbst bei dem entschiedensten Zerfallensein mit dem Papstthum, mit seinem ganzen Staatsbegriffe noch innerhalb desselben und zeigt, was solche Gewöhnung vermag. Nach Willkür und Zufall wählt sich der Staat seine Zwecke. Das einzige Ziel ist: entweder von Andern nicht beherrscht zu werden, oder über Andere zu herrschen. Dabei ist sein Wahlspruch: „gerecht ist, was zu meinem Zwecke führt“. Er erkennt nur Ein Verwerfliches: die Schmach zu wollen und nicht zu vermögen. Er nimmt die menschlichen Dinge nicht, wie sie sein sollen, sondern, nach seinem eigenen Ausdruck, wie sie sind; wir dürfen sagen: wie sie in dem Bankerott an edler Gesinnung, Treue und Rechtlichkeit, der ihn in Italien umgab, waren. Daher die empörende Gleichgültigkeit gegen das Sittliche, mit welcher er den Fürsten empfiehlt, die Abkömmlinge verwandter Dynastien aus dem Wege zu räumen; womit er untersucht, wann es gut sei sein Wort zu halten, wann nicht; wie einer der durch Verbrechen auf den Thron gelangt ist,

*) Spätere Randglosse: „Vgl. den Fürst des Nik. Mach., übersetzt und eingeleitet von K. Riedel (Darmstadt 1841). (In der Vorrede die Urtheile der Neuern über Mach.) Vgl. auch Deutsche Jahrbücher (1842), Nr. 27.“
D. H.

es anzustellen habe, um ihn zu behaupten. Er findet in Cäsar Borgia sein Ideal eines klugen Fürsten *). In Summa: bei Macchiavelli, welcher von dem gleichen Princip ausgeht, finden wir schon die ganze spätere jesuitische Doctrin über Moral und Politik.

Suchen wir nun, was im Begriff und Wesen des calvinistischen Staates liegt, auf seinen abstracten Ausdruck zu bringen, so wird es im Folgenden bestehen: der Staat ist ein in sich selbst Berechtigtes, Positives, eine zu Verherrlichung ihres Urhebers dienende Auseinanderlegung der Ordnung Gottes, an welcher, wie an Gott selbst, Alle Theil haben, zwar in verschiedenen Abstufungen, jedoch so, daß die äußere Garantie jener Ordnung in letzter Instanz in dem Gesammtwillen aller Einzelnen ruht, Alle gewissermaßen solidarisch dafür einzustehen haben, und keiner der Abstufungen der öffentlichen Gewalt für sich eine specifische Absolutheit einwohnt; die Verfassungsgesetze sind die formellen Medien der Erreichung jenes obersten Zweckes, enthalten aber ihre wahre Richtung und Gewähr nicht in sich selbst, sondern in der ungetrübten, aufrichtigen Uebereinstimmung des Willens ihrer Träger mit jenem obersten Zweck; die bürgerliche Freiheit besteht in der unverkümmerten Einwirkung des Einzelnen auf die Leitung des Staates nach dem ihm von Rechtswegen zukommenden Maß; gesichert ist sie aber nur durch jene sittliche Erziehung, die in jedem Einzelnen die Ordnung Gottes zu verwirklichen strebt, durch Hineinbildung in den Geist des Ganzen und Gewöhnung an freudig selbstverleugnende Unterordnung der Subjectivität unter die als göttlich und vernünftig erkannten Normen.

Offenbar konnte diesem System keines schroffer entgegentreten, als ein solches, das den Staat jenes höhern Zwecks und Inhalts beraubte und ihm einen willkürlichen anderweitigen unterschob: das die Verfassungsgesetze von ihrem ethischen Substrat ablöste und zu einem bloßen Mechanismus degradirte; das an die Stelle der Selbstverleugnung und vernünftigen Willensbestimmtheit eine absolute Emancipation des Individuums setzte und in der unbedingten

*) Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht (Heidelberg 1830), Bd. I, S. 211.

Willkür des Subjects das Wesen der bürgerlichen Freiheit fand. Ein solches System bildete sich unter Einwirkung der gleichen Factoren, welche von nun an auch die Freigeisterei im Religiösen vornehmlich erzeugten, nämlich unmittelbar aus dem üppig wuchernden Samen der jesuitischen Doctrin und Praxis in Frankreich, mittelbar aus dem hierarchischen Starrsinn des hochkirchlichen Protestantismus in England und den Bizarrerieen der Secten, welche er im Gefolge hatte. Unser Zweck erfordert, daß wir auch dieses System in seiner Entwicklung übersichtlich verfolgen. Es ist der Deteriorationsproceß der calvinistischen Freiheitsideen.

Das unter den Stürmen einer Staatsumwälzung in einem patriotischen, aber schroffen Gemüth erwachte Bedürfniß des Friedens um jeden Preis erzeugte des Thomas Hobbes bizarre Theorie von der Nothwendigkeit einer mit ausnahmsloser Unumschränktheit in Staat und Kirche über die zufällige Willkür der Individuen und ihrer Meinungen herrschenden Fürstengewalt. Was darin durch Verkennung der Rechte der Subjectivität und der Dignität des Gewissens, durch subjectivirende Auflösung der Begriffe gut und böse für die Sittlichkeit des Staats verloren ging, konnte die nur zum Theil gelungene Construction des Souveräns als des vernünftigen Gesammtbewußtseins der Nation, eine trübe Vermischung der idealen und empirischen Ansicht, nicht ersetzen. Das bellum omnium contra omnes, als Ausgangspunkt genommen, führte consequent, verfolgt zu dem in todter Einheit bestehenden Frieden, als oberstem Staatszweck an sich, anstatt durch das Medium des Friedens, unter dem Wechselspiel individuell verschiedener Kräfte den Staat zu einem lebendigen sittlichen Organismus zu gestalten *). Zu einem ähnlichen Ziel, wie Hobbes, gelangten gleichzeitig auf entgegengesetztem Weg zwei andere Richtungen, sonst streng dem Princip der Theilung der öffentlichen Gewalt huldigend, die Locke'sche und die des nordamerikanischen Puritanismus. John Locke, der berühmte Vertheidiger der in jener Zeit so schreiend verletzten Toleranz, indem er bewies, daß die Regierung mit dem religiösen Leben ihrer Unterthanen sich schlechterdings nicht zwangsweise zu befassen habe, gelangte hiebei

---

*) Lechler a. a. O., S. 77 ff.

zu einer scharfen Trennung des Staates von der Kirche, dabei aber auch zu einem Begriff vom Staat, welcher diesem nur die Sorge für das leibliche Wohl der Menschen übrig ließ*). Er beabsichtigte hiemit die Wohlfahrt des Staates vor Störungen von Seiten eines intoleranten Kirchenthums sicher zu stellen, welches damals England noch zu keinem dauerhaften Frieden kommen lassen zu wollen schien. Die Puritaner Nordamerika's dagegen waren meist Solche, welche, theils um dem Druck des von dem Staatsoberhaupt, besonders unter den Stuarts mit schneidender Härte gehandhabten Kirchensupremats zu entgehen, theils weil sie auch unter Wilhelm III. in ihrer Hoffnung auf völlige Religionsfreiheit sich getäuscht sahen, um in ihrer kirchlichen Constituirung frei zu sein, in die transatlantischen Colonien ausgewandert waren. Hier in den Einöden von der Regierung theils unbeachtet, theils wie der Quäkerstaat Penns, durch besondere Verhältnisse rücksichtlich ihres gemeinheitlichen Zusammenlebens mit vielen Vergünstigungen bedacht, gründeten sie Gemeinschaften nach jenem idealen Zuschnitt, welcher durch die lange Unterdrückung dem Gedankenkreis Aller als das Höchste sich dargestellt hatte. Da aber in der Kirche sich ihnen einseitig alles höhere Interesse allein concentrirte, so blieb auch in ihrer Ansicht dem Staat, wie bei Locke, nur die Sphäre der leiblichen Wohlfahrt übrig; gegen alles Uebrige hat er sich indifferent zu verhalten. Beide Ausgangspunkte, hier der kirchliche, dort der staatliche, führten auf das gleiche Ziel. Daher es trefflich zu den schon vorhandenen Elementen der Colonialbevölkerung paßte, wenn Locke, aufgefordert von den acht Lords, denen Karl II. das Land als Eigenthum verliehen hatte, für den neuen Staat Carolina 1669 eine Verfassung in seinem Sinne entwarf**).

Weiter entwickelt auf der Grundlage umfassender historischer Deduction wurden die Doctrinen der englischen Reflexionsphilosophie durch Montesquieu. Er wurde ihr bewunderter Herold für das ganze 18. Jahrhundert. „Zwei Rücksichten", sagt eine

*) Lechler a. a. O., S. 174 ff.

**) Ebendas., S. 177.

scharfsinnige Beurtheilung *), „müssen bei Beleuchtung seiner Ansicht leiten. Erstens, was ist ihm der am meisten gebilligte Zweck der geselligen Ordnung? Zweitens, welcher Art sind die Handlungen und Gesetze, die er zur Erreichung des Zwecks empfiehlt? Was das Erste betrifft, so ist ihm . . . der Zweck des Staats und jeder Verfassung nur Stärke und Sicherheit der Regierung. Außerdem gesteht er jedoch zu, daß sich jeder Staat noch einen besondern Zweck vorsetzen könne. Hier sei das Rathsamste, ihn nach den Verhältnissen, den Mitteln, die zu Gebote stehen, einzurichten. Aber als den höchsten Zweck, den ein Staat wählen soll, wenn er ihn zu erreichen vermag, betrachtet Montesquieu unverkennbar die politische Freiheit, die er auch von der englischen Verfassung wirklich angestrebt und erreicht glaubt. Diese politische Freiheit, wie er sie bezeichnet, besteht nur darin, daß die Regierung den Regierten nicht zu nahe trete, kein Mißbrauch von der öffentlichen Gewalt gemacht werde. Der Staat soll gewissermaßen das Uebel, welches er mit sich führt, selbst wieder einschränken, und indem er auf die, um welche es zu thun ist, die Bürger, eine Gewalt übt, soll er noch eine andere dagegensetzen, welche die erste, soviel es möglich ist, aufhebt. Die bloße Entfernung des Hindernisses, und zwar eines von ihm selbst herbeigeführten Hindernisses, ist also die höchste Aufgabe des Staates. Ein positiv Gutes, eine Herrlichkeit in seinen eigenen Einrichtungen und in dem Leben, dessen Form, Träger und Schirmer er ist, konnte sich auch hier nicht als Aufgabe darstellen, weil das einen Zweck und Mittelpunkt außer dem einzelnen Menschen hereinbrächte. Die Politik hat solcher Art ein negatives Ziel . . . Sieht man nun aber fürs Zweite auf das Mittel, wodurch Montesquieu den vorhandenen Zustand seinem Zweck verbindet, so ist es die Berechnung eines mechanisch nothwendigen Erfolgs der Gesetze, die er überall anwendet . . . Daher kommt er zu dem Systeme des Gleichgewichts der Gewalten, die so bestellt sein müssen, daß jede an sich selbst einen Trieb, und an der andern einen Widerstand findet, der dennoch wieder nicht so weit reichen kann, daß er ihren Trieb und daher den Wechselwiderstand

*) Stahl a. a. O., S. 213.

aufhöbe. . . . So schließt und erhält sich das Werk durch immer enger in einandergreifende Räder, und es müßte das Trefflichste geben, wenn in der Schöpfung außer dem freien Willen noch ein perpetuum mobile zu finden wäre. Montesquieu ist zu geistreich, um mit vollständigem Vertrauen eine Verfassung zu suchen, die sich selbst erhält, es hat sich aber seit ihm die Lehre ausgebildet, die Verfassungen müßten in jeder Hinsicht so eingerichtet sein, daß die Regierenden ihre Aufgabe nicht bloß erfüllen werden, sondern nicht unerfüllt lassen können. Der Freiheit dürfe nichts überlassen werden, sondern alles muß mit unausbleiblicher Nothwendigkeit in Erfüllung treten."

Bei aller Achtung vor Montesquieu's*) persönlichem Charakter und dem Ernst seiner spätern wissenschaftlichen Thätigkeit, läßt sich doch auf keine Weise verkennen, daß jenes beliebige Wählen in Zweck und Mittel, welches wir bei Machiavell und den Jesuiten antrafen, auch das Wesen seiner Richtung ausmacht. Was seinen Zweck in sich selbst trägt, erscheint bei ihm als Mittel für Andres und so werden Ehre, Tugend, Religion danach beurtheilt, ob sie geeignet seien, diese oder jene Verfassung zu erhalten. Von dieser Seite, noch mehr aber als Verfasser der „Lettres persannes" half er gewiß wenigstens mittelbar in Frankreich jene Literatur begründen, welche dann, Religion und Sittlichkeit im gröbsten Materialismus und leichtsinniger Freigeisterei erstickend, im Dienst der schnödesten Selbstsucht und Eitelkeit, auch innerhalb des Staates nur die Triebkräfte des verwerflichsten Egoismus anerkannte und mit den Grundsätzen und Formen bürgerlicher Freiheit ein verwerfliches Spiel trieb. In weit höherem Maße als der „Esprit des lois", gab jene Jugendarbeit Montesquieu's für die Gattung von Schriftstellerei den Ton an, welche, unterhaltend und leicht geschrieben wie ein Roman, die neue Wissenschaft der Speculation über Regierung und Gesetze ins Leben und in die Unterhaltung brachte, und auch diejenigen, welche an dem Wohl der Menschheit gar keinen aufrichtigen Antheil nahmen, in die neu

---

*) Spätere Randglosse: „Vgl. die Uebersetzung von Montesquieu von Ellisen (Leipzig, O. Wigand, 1842)."

D. H.

eröffnete Modeunterhaltung einzugehen nöthigte *). Wie ein verheerender Strom ergoß sich in den Schriften des Jesuitenschülers Voltaire und der Encyklopädisten diese leichtfaßliche, ästhetisch einschmeichelnde, kaustische Literatur über Frankreich und von da über den ganzen Continent. Sie griff im Kampf gegen weltlichen und geistlichen Despotismus vieles Böse mit Erfolg an, pflanzte aber nirgend etwas eigentlich Gutes, denn die wahrhaft fruchtbaren Ideen, welche sie verbreitete, gehörten ursprünglich nicht ihr an. Sie wurde die Mutter eines republikanischen Atomismus, einer Freisinnigkeit ohne wahrhafte Liebe zu Vaterland und Volk, ohne sittliche Begeisterung, ohne Glauben an dieselbe, einer Politik des aufgeklärten Subjects.

Den Schriftstellern dieser Classe zur Seite steht J. J. Rousseau **). Der Unnatur des höfischen Ceremonienwesens entgegen war schon im 17. Jahrhundert die arkadische Schäferei Mode geworden. Man hatte mit diesem vermeintlich reinsten Naturzustand als pikantem Gegensatz zierlich getändelt. Rousseau war es jetzt, welcher, erbittert durch das Gezwungene, Er- und Verkünstelte, Naturwidrige, welches so viele Verhältnisse seiner Zeit beherrschte, mit der ganzen Gewalt eines stürmischen, aber unklaren Gefühls und einer feurigen Einbildungskraft sich in den gleichen Gegensatz warf, um in Staat und Erziehung, in Religion und Moral Zwang, Sclaverei, Aberglauben und Pedanterie zu bekämpfen. Aber die Staatslehre, welche er in dem „Contrat social“ und andern bekannten Schriften entwickelte, trug ohngeachtet vieles Richtigen im Einzelnen, doch im Ganzen dieselben Widersprüche in sich, wie sein Leben, welches, obwohl auf die Bekämpfung des Schlechten gerichtet, doch von der allgemeinen Verderbtheit der Zeit sich nichts weniger als frei erhielt. Rousseau setzte als das Primitive einen unschuldvollen, bei völliger Gleichgültigkeit gegen etwas Höheres in Essen, Trinken und Befriedigung des Geschlechtstriebes glückseligen Naturzustand des Menschengeschlechts,

*) Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts (Heidelberg 1836), Bd. II, S. 473.

**) Spätere Randglosse: „Siehe die Uebersetzung von Rousseau's Confessions und Contrat social (Leipzig 1843, O. Wigand).“ D. H.

aus welchem dasselbe durch die steigende Entwicklung seiner Anlagen zuerst unter den Fluch der Civilisation gerieth und dann auch in das Elend, den Zwang, die Sclaverei des Staates hinübergetrieben wurde. Ist es nun nicht thöricht, bei einer solchen Ansicht vom Staate, die ihn aus einer Ordnung Gottes zur gemeinsten menschlichen Misère umstempelt, darüber zu jammern, daß die Begriffe von Vaterland, Bürgertugend u. s. w. keine Bedeutung hätten? Hat der Gefangene wohl je Liebe zu seinen Ketten? Ist der Staat an sich das Naturwidrige, so läßt sich nicht begreifen, wie alles das, was nur das Product einer sittlichen Begeisterung sein kann, in demselben seine Heimath finden soll. Ist die individuelle Beschränkung an sich ein Uebel, woher soll die Freudigkeit kommen, in die vernünftige Nothwendigkeit des Staates mit aufrichtiger Liebe einzugehen, und aus ihr die von Rousseau postulirten Bürgertugenden zu entwickeln? Letztere haben daher in Rousseau's Staat eine ebenso prekäre Existenz, als seine neue Moral der Empfindsamkeit, welche die tugendhaften Subjecte der neuen Heloise in die seltsamsten Widersprüche gerathen läßt. In seiner Staatsverfassungslehre führt ihn Oberflächlichkeit und die dem Gefühlsmenschen meist anhaftende Unfähigkeit zur objectiven Auffassung der Geschichte, zu Verflüchtigung des vorhandenen Vorraths freierer Begriffe in utopische Abstractionen. So seine Volkssouveränetät. Aus der Theorie von der staatlichen Zwangsanstalt folgt, daß jene nichts Anderes sein kann, als die möglichste Freigebung der schlechten Subjectivität, um ohne höhere Antriebe, ohne andere Motive als die der — wenn auch versteckten — Selbstsucht Gesetze beliebig aufzustellen und wieder zu verändern. Um das Subject möglichst naturzustandlich ungenirt zu lassen, wird endlich jede repräsentative Form jener Souveränetät verworfen. Es schlägt sonach die Theorie von der höchsten Freiheit so gefaßt nothwendig in die Praxis der größten Tyrannei um. Insofern daher Rousseau's mit sich und der Welt uneiniges, verbittertes Gemüth von allem Bestimmten, Festen, Eckigten des Staats, kurz von Allem, wodurch sich der Staat als Schranke der Willkür des Subjects zu empfinden gibt, nur sentimental affizirt wurde, haben auch seine Constructionen keine andere Basis, als die große Wasserwüste des Sentiments. Er

bildet so den contradictorischen Gegensatz zu dem altprotestantischen Staatsbegriff, insbesondere zu dem strengen, herben Wesen des Calvinischen Staates, und der gemessenen Zucht, unter welche dieser das Individuum stellte. Wenn unter dem Rigorismus des letztern vielleicht manches weichere Herz verblutete, so ward durch Rousseau's regellose Gefühligkeit gewiß ebenso viel Tüchtiges und Kernhaftes an Menschen und Institutionen empfindsam aufgelöst, und den Prätensionen des Individuums ein gefährlicher Spielraum eröffnet. Freiheit und Nothwendigkeit wurden beide rein abstract genommen und blieben dadurch unversöhnt. Als Begründer einer Politik des sentimentalen Subjects wirkte Rousseau auf das öffentliche, durch seine pädagogischen Ideale aber auf das Privatleben gewiß ebenso zersetzend, als jene Aufklärlinge, neben denen er sonst vermöge der Redlichkeit seiner Ueberzeugungen als eine Art von Heiliger dasteht. Gerade die edleren Gemüther, welche in jener Zeit des Erwachens zu einem veränderten Leben die Steifheit, das Gezwungene, Erkünstelte und Entartete in den Verhältnissen der Menschen und der Stände durchschauten, diese der Natur näher bringen wollten, und vor denen zurückschauderten, die mit bitterem Hohn und Spott bloß auf Zerstörung auszugehen schienen, wendeten sich Rousseau zu und verschafften enthusiastisch seinen Lehren Eingang *).

Was auf diesem Wege in den allgemeinen Gedankenkreis des Zeitalters übergegangen war, das suchte man in zwei großen Ländern des alten und des neuen Continents zu verwirklichen, in Nordamerika **) und in Frankreich.

In Nordamerika kam den Ideen des 18. Jahrhunderts die schon im 17ten begründete Lebensgestaltung entgegen. Die ersten Ansiedler, der Mehrzahl nach mißvergnügte Puritaner, hatten von Anfang an die Principien des Freistaats mit herübergebracht, und zwar größtentheils in jener schwärmerischen Excentricität, welche mit der Protestation gegen jegliche Beschränkung der individuellen

---

*) Schlosser a. a. O., Bd. II, S. 494 ff.

**) Spätere Randglosse: „Ueber die Publicistik des amerikanischen Kriegs besonders Payne; vgl. Schlosser a. a. O., Bd. III, S. 622." D. H.

Freiheit eine leidenschaftliche Verstimmtheit gegen den vollständiger organisirten Staat überhaupt in sich schloß. In den vasten Einöden des englischen Nordamerika fand nun aber auch der abstracteste Independentismus für die Verwirklichung seiner Ideale den erforderlichen Raum, und so kam es, daß in diesen entfernten Territorien die Verhältnisse überwiegend eine solche Gestalt annahmen, daß Colonie neben Colonie und in den Colonien Familie neben Familie fast naturzustandlich independent dastand, und jede ihre Besonderheit ungenirt aufs schroffste hervorarbeiten, in derselben sich verhärten konnte. Als nun der anfänglich kaum empfundene Scepter des Mutterlandes ungerechten Druck über die Colonien verhängte und den siegreichen Kampf für die Unabhängigkeit provocirte, begegneten sich im Aufbau des Staatsgebäudes der Union im vollsten Einklang der einheimische Independentengeist und die politische Weisheit der neusten Aufklärung Europa's. Die Aufklärungsenthusiasten fanden in dem bürgerlichen Atomismus nordamerikanischer Zustände die Wirklichkeit ihrer Ideale, die Amerikaner in den Theorien der geistigen Koryphäen des verbündeten Frankreich den abstracten Ausdruck für ihr Gewohnheitsleben. Kein Wunder, daß auf diesem Wege letzteres nach seiner ganzen schroffen Einseitigkeit in der neuen Verfassung stereotypirt wurde. Die Vereinigung zu einem Bunde war ein wesentlicher Fortschritt in der staatsbürgerlichen Entwicklung. Aber weder die Verfassung des Bundes, noch die der einzelnen Glieder desselben nahmen ein Princip auf, welches den Staat der Sphäre des gemeinen äußern Bedürfnisses entrückt und zu einem höhern Selbstbewußtsein geführt hätte. Eine abstracte Freiheit, jedes wahrhaften Organismus entbehrend, die Freiheit der Steppe, des Waldes, der Trappers und Farmers wurde unbedenklich in das geschlossenere bürgerliche Zusammenleben übertragen, wurde das vergötterte Palladium des neuen Staatenbundes, und dieselbe anstatt unter den Schutz einer sorgfältig gepflegten ethischen Erziehung des Bürgers, allein unter den eines bloßen Verfassungsmechanismus gestellt. So durch Ausschließen der concreten Vernunft voll innerer ungeheurer Widersprüche, ohne irgend welche wahrhaft erfreuliche Hervorbringungen, abstoßend durch den narkotischen Geruch selbst seiner am meisten prangenden Blüthen steht dieser Staatenbund da, und der Tag

scheint schon jetzt nicht ferne, an welchem seine eigenen Principien sich vernichtend an ihm vollziehen werden.

In Frankreich aber erzeugte der Despotismus der unter Ludwig XIV. völlig gegensatzlos gewordenen Monarchie zuletzt die Revolution. In stürmischem Drang stürzte sich nun die Nation über den Vorrath freierer, politischer Ideen her, welcher während des 16. Jahrhunderts allerdings zunächst in ihrem Schoß erzeugt worden war. Aber das 18. Jahrhundert war nicht mehr das sechszehnte; die französische Nation war jetzt nicht mehr die von damals; jene Ideen nicht mehr die gleichen, wie vor Zeiten. Mit der Unterdrückung der Reformation und des Hugenottenthums hatte man die edlere Blüthe der Nation überhaupt geknickt, den Keim ihrer organischen Fortbildung zu einer höhern Existenzform ausgerottet. Unter der Herrschaft des von den Jesuiten restaurirten Katholicismus konnten die Franzosen zwar in Ausbildung des raffinirtesten Weltverstandes und der äußern Glätte ihrer Formen jene Fortschritte machen, welche lange Zeit so laut bewundert worden sind; aber wir sehen hier nur an einer ganzen Nation im Großen, was die Geschichte als das Ergebniß der jesuitischen Pädagogik immer auch im Einzelnen gezeigt hat: unter einer äußerlich glänzenden Hülle lagen inwendig nur grause Todtengebeine verborgen. Die tiefern Bedürfnisse des vernünftigen Geistes blieben bei den jesuitischen Lehrmeistern ungestillt; der Entwicklungstrieb zu den höhern Zielen der Menschheit wurde, so oft er sich regte, niedergehalten, mit den erhabensten Ideen von den Lehrern selbst ein heuchlerisches Spiel getrieben, von ihrer verderbten Moral der Geist des Volkes bis ins Innerste vergiftet. Indem der dem Menschen so tief eingepflanzte Forschungstrieb nicht im Protestantismus ein reines, tüchtiges Organ fand, bildete sich jene ungeheure Kluft innerhalb der Nation, die noch bis heute nicht ausgefüllt ist. Der geistige Fond des Volkes ward im Allgemeinen unter dumpfer Bigotterie erstickt, welche die niedern Stände in jedem Priesterrock einen Gott erblicken ließ. Wo aber eine reichere, natürliche Begabung Widerstand leistete und in den höhern Kreisen der Gesellschaft, da wußte man bald in dem ganzen Weltall keinen Gott mehr zu finden; der erwachte Zweifel an der Berechtigung der geistlichen und weltlichen Autoritäten erwuchs zum schranken-

losen Unglauben an Göttliches und Menschliches überhaupt, die gewonnene Aufklärung, die zur Organisirung bestimmten Säfte wurden immer ätzender und auflösender und arteten, von der Polizei der Minister=Kardinäle anfangs in die schleichende Heimlichkeit vornehm=geistreicher Cirkel zurückgedrängt, in einen intellectuellen Aussatz aus, als dessen Aeußerungsform sich jene kalte, höhnische, glaubens= und sittenlose Modeliteratur darstellt, welche wir schon oben kennen gelernt haben. In der Appretur, welche sie hier erhalten, nahm die Nation nun jene freiern politischen Ideen auf, welche mit der hehren religiösen Begeisterung, dem strengen, sittlichen Ernst der Väter ein einiges Ganze gebildet, in ihrer Wissenschaft ihre Vermittlung gefunden hatten. Was konnte hieraus entstehen? Nur ein vergebliches Ringen nach einem Gute, welches sich auf diesem Wege nimmer gewinnen läßt; ein Experimentiren mit allen möglichen Verfassungsformen, welche, von ihrer idealen Voraussetzung losgerissen, im Augenblick in das Gegentheil dessen umschlagen, was sie leisten sollen; eine trostlose Danaidenarbeit, ein Kreislauf staatsbürgerlicher Metamorphosen, von welchen eine der andern das alte Erbübel jedesmal unvermindert wieder überliefert, ja unter welchen der Verschlechterungsproceß des öffentlichen und Privat=Lebens seine reißenden Progresse in immer crasseren Manifestationen zu Tage legt und der Nationalgeist durch wüstes Anstürmen gegen die Unabhängigkeit der Nachbarn die furchtbare Noth im eignen Hause zu übertäuben, dem Ingrimm über die Unfähigkeit mit sich selbst zurechtzukommen Luft zu machen sucht!

Es ließe sich leicht zeigen, wie die neuerer Zeit oft besprochene Verachtung der Politik gegen die natürlichen Völkergrenzen ihre beste Erklärung im Abfall von der sittlichen Idee des Staates findet*). Aber wir müssen hier unsre Betrachtung schließen. Möge sie dazu beitragen, eine wichtige Wahrheit uns näher zu führen! Es ist diese: Die Feststellung der formellen Rechte Aller durch eine Berechnung der Gewalten im Staate und eine solche Vertheilung derselben, wodurch sie sich nach Naturgesetzen gegen=

*) Spätere Randglosse: „Gerade am meisten bei den Franzosen."
D. H.

seitig am Mißbrauch verhindern, ist ein Gewinn und eine Ehre der unter den Impulsen der Reformation stehenden neueren Zeit. Ihr ist die Gestalt der Staaten zu verdanken, durch welche sie allein erst diesen Namen verdienen, nach der die Ordnung des zu einem höhern Selbstbewußtsein erhobenen Ganzen alle Theile durchdringt, und wonach sie in sich selbst der Freiheit einen Schutz gegen individuelle Willkür gewähren. Aber die formellen Einrichtungen, die Resultate jener Berechnung, sind doch nur etwas Negatives, für welches eine positive Ergänzung erst gesucht werden muß. Sie sind Kategorien, welche einen positiven Inhalt nicht erst erzeugen, sondern einen vorhandenen festhalten und zur Erscheinung bringen. Dieses Positive ist die Gesinnungs- und Willenstüchtigkeit der Staatsgenossen, der Regierenden wie der Gehorchenden, die ernste Zucht, welche Jeder zuerst an sich selbst und danach Einer an dem Andern zu üben hat. Diese aber finden wieder nur in einer vom ganzen Ernst des Christenthums durchdrungenen und aus seiner Tiefe geschöpften sittlich-religiösen Weltanschauung ihre Gewähr. Ist diese und die Aufgabe des Staats, sie pflegen und zur Entfaltung bringen zu helfen, als höchstes Ziel nicht mit in Rechnung genommen, ist ihr etwa nur eine gemeine Klugheitsmoral substituirt, so wird nach dem Zeugniß einer reichen Erfahrung alle jene Berechnung durch den Erfolg Lügen gestraft werden. Denn das edle Gut der Freiheit gewinnt und bewahrt nur der Staat, dessen Bürger sich innerlich frei zu machen den ernsten Willen haben; keine Staatsform aber gewährt für die Freiheit eine absolute Garantie, und kein Verfassungsmechanismus schützt ein Volk vor den Folgen seiner eigenen Verderbtheit!

III.

Der humanitarische Rationalismus und die Symbole.

Aus der Schrift: „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden.“

1851.

Zur Zeit, da in Baden das (besonders auch durch Rothe's anfänglichen Einfluß) erstarkende evangelische Glaubensleben sich von der Herrschaft des alten Rationalismus mehr und mehr loszuringen begann, zeigte sich über die rechtliche Geltung der Bekenntnißschriften und die Grenzen der Lehrfreiheit in der unirten Landeskirche des Großherzogthums eine allgemein herrschende Unsicherheit (Riehm a. a. O., S. 71 ff.). Ihr suchte Hundeshagen durch eine gründliche historisch-kirchenrechtliche Beleuchtung der Streitfrage zu begegnen, und legte das Ergebniß seiner Untersuchungen zunächst in zwei Vorträgen nieder, die er auf den von Ullmann gegründeten Durlacher Pastoralconferenzen am 23. April und 18. Juni 1851 hielt. Der erste derselben trat bedeutend erweitert und umgearbeitet unter dem Titel: „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, eine historische Untersuchung als Beitrag zum badischen Landeskirchenrecht und zur Gesetzgebungspolitik der evangelischen Kirche Deutschlands sammt Vorwort und Beilagen" — Frankfurt, H. L. Brönner (jetzt Chr. Winter) — 1851 ans Licht; vgl. darüber Christlieb a. a. O., S. 26—27 und Riehm, S. 72 ff.

Den zweiten Vortrag lassen wir unter IV. in extenso folgen. Aus dem umfangreichen ersten aber heben wir das nachfolgende Stück einzeln heraus, weil es von allgemeinerer, principieller Bedeutung und gerade für das heutige Ringen auf dem Gebiet der Kirchen-Ordnung und -Verfassung wieder von besonderer Wichtigkeit ist. Dazu steht es auch, wie leicht zu sehen, in einem genetischen Verhältniß zu obiger Rede „Ueber die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee" und Verwandtem der 1. Abtheilung (S. 162 ff.).

Es bildet den 4. Abschnitt jener Schrift (S. 43—57), dem in § 3 eine Darlegung des „Einflusses des Pietismus auf die Betrachtung und kirchliche Geltung der symbolischen Bücher" vorangeht. Aus Letzterem fügten wir zur leichteren Orientirung des Lesers und seiner Einführung in das Folgende nur einige summarische Sätze (S. 38 bis 39) bei.

D. H.

Die allgemeinen Grundsätze, welche der Spener'sche Pietismus über den Umfang und die Grenzen der normativen Autorität der Symbole und ihre kirchenrechtliche Geltung aufstellte, lassen sich in Folgendem zusammenfassen: Die Symbole haben nicht unfehlbare, sondern nur durch die Schrift bedingte secundäre und menschliche Autorität. Diese wird nicht auf das Ansehen der Kirche allein hin angenommen, sondern von Jedem auch selbst erkannt. Sie sind also auch nicht der ursprüngliche Grund des christlichen Glaubens, sondern nur die Quelle und Regel kirchlichen Lehrens durch kirchengesellschaftliche Uebereinkunft (decisiones ecclesiae conventionales). Ihre verpflichtende Gültigkeit für die Einzelnen ist deren Pflicht gegen die Kirchengesellschaft, wiefern sie deren Glieder und Lehrer sein wollen. Ihre Gültigkeit für die Kirche selbst besteht so lange, als diese sie schriftgemäß findet. Zu stets weiterer Schrift-Erforschung ist der Einzelne berechtigt und die Kirche verpflichtet. Die Wirksamkeit des Geistes, zum Verständnisse seiner Schrift, in von ihm erleuchteten und geheiligten Einzelnen, währt über die Symbole hinaus fort.

Mit diesen Grundsätzen waren die Symbole wieder auf denjenigen Boden und in dasjenige Verhältniß zur heiligen Schrift gestellt, welche sie nach protestantischen Grundsätzen einzig behaupten können, aber auch behaupten müssen. Sie waren damit einerseits einer falschen Autorität entkleidet; andrerseits aber ihre Schätzung durchaus nicht auf ein geringeres Maß reducirt, als dasjenige, welches ihnen von den Verfassern der Concordienformel

selbst zugesprochen worden war. Man hatte über ein Jahrhundert lang die Erklärungen über die Symbole im Eingang des genannten Buches so gut wie vergessen gehabt; Spener's Verdienst bestand in diesem Stück eigentlich in nichts Anderem, als von Neuem daran zu erinnern. Sie gingen durch ihn von nun an nach und nach in die kirchlichen Anschauungen des Zeitalters über. — —

Der Pietismus hatte, indem er die dogmatische Schätzung der Symbole auf die rechten Grenzen zurückzuführen suchte, ebendamit zugleich die kirchenrechtliche Bedeutung derselben zuerst ins richtige Licht gestellt. Er war dabei lediglich von Gesichtspunkten des praktischen Christenthums ausgegangen. Ohne entfernt die Geltung von Symbolen überhaupt in Frage zu stellen, handelte es sich für ihn — abgesehen von früher Hervorgehobenem — dabei besonders auch um eine ungehemmtere und unmittelbarere Ausbeutung des Reichthums der heiligen Schrift für das Heilsbedürfniß vom heiligen Geist neu erweckter und getriebener Seelen. Den Sinn für diesen Reichthum wieder erschlossen zu haben, muß als ein Hauptverdienst des Pietismus, als ein echt protestantischer Zug an demselben gerühmt werden. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bildete sich dagegen eine Entgegensetzung gegen die Symbole vom Boden der Schule selbst, die jetzt mit der Behauptung auftrat, aus theoretischen Gründen an denselben nicht mehr Genüge finden zu können. An die Stelle des bisherigen Gegensatzes zwischen theoretisirender Orthodoxie und praktischem Pietismus trat auf den öffentlichen Schauplatz der protestantischen Kirche ein neuer: der Gegensatz zwischen theoretisirender Orthodoxie und ebenso theoretisirender Heterodoxie. In den Reibungen zwischen diesen beiden Gegensätzen, während welcher der Pietismus sich mehr von der Oeffentlichkeit zurückzog, bildete die Symbolfrage von nun an einen principiellen Differenzpunkt. Sie trat in das zweite Stadium ihrer Erörterung in der protestantischen Kirche Deutschlands, und zwar in dem Sinn, den wir als den der pietistischen Entgegensetzung ausdrücklich verneinten. Im Anfang stand die Frage zwischen Orthodoxie und Heterodoxie in Beziehung auf die Symbole nur so, daß die eine noch die ganze strenge Verpflichtung im ehemaligen Sinn, die andre eine minder strenge Form derselben befürwortete. Mit der Zeit aber fingen die

Gesichtspunkte auf beiden Seiten an sich zu erweitern. Die in den sogenannten Supernaturalismus auslaufende Orthodoxie zeigte nur noch einer begrenzten Verpflichtung auf die Symbole sich geneigt. Die in den ausgesprochenen Rationalismus übergehende Heterodoxie dagegen maß nicht nur den geltenden Symbolen, mit Ausnahme etwa einiger Antithesen gegen den Katholizismus, nur noch eine historische Bedeutung bei, sondern verwarf nachgerade auch alle festen Symbole principiell als der Menschenwürde zuwiderlaufend, als ein unwürdiges Joch für die frei forschende Menschenvernunft, als schmähliche, unerträgliche Fesseln einer immer mehr ins Unbestimmte sich verflüchtigenden protestantischen Geistesfreiheit.

Man hört wohl mitunter die Behauptung aufstellen, daß die rationalistische Bekämpfung der Symbole ihre Wurzel besitze im Vorgang des Pietismus, und die pietistische Hintansetzung der Symbole die Ursache der später eingetretenen Revolution in der Lehre geworden sei.

In der ersteren Behauptung liegt Wahres und Falsches durch einander gemischt, oder wir sagen vielleicht richtiger: die darin liegende Wahrheit ist sich selbst nicht vollkommen klar geworden, hat sich wenigstens in einem durchaus mißverständlichen Ausdruck ausgeprägt. Denn nicht nur erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge, wie sehr das factische Verhältniß des Pietismus zum Lehrinhalt der Symbole von demjenigen des Rationalismus verschieden war, sondern dieselbe Verschiedenheit findet auch statt in Beziehung auf die principielle Auffassung der Symbole auf jeder der beiden Seiten. Während der Pietismus zuerst mit voller Klarheit und Bestimmtheit das Recht und die Nothwendigkeit von Symbolen aus dem Gesellschaftscharakter der Kirche abgeleitet, ebenso aber auch gerade darauf, entgegen der Symbololatrie der Zeitorthodoxie, die Befugniß der Kirche gegründet hatte, eventuell Veränderungen an den Symbolen vorzunehmen, so beruhte die principielle Verwerfung der Symbole durch den Rationalismus auf nichts so wesentlich, als auf dem Umstand, daß demselben das Bewußtsein von der gesellschaftlichen Natur der Kirche und ihrem Rechte gegenüber dem Einzelnen entweder überhaupt gänzlich abhänden gekommen, oder in seinen Vorstellungen von der Art der

Verwirklichung und den Bedingungen praktisch-gesellschaftlicher Freiheit eine Verwirrung eingerissen war, welcher — so unbegreiflich es sein mag — die gesellschaftliche Natur der Kirche und eine unbeschränkte Lehrfreiheit ihrer Diener keineswegs als Widersprüche erschienen. Der Rationalismus läßt sich in dieser Richtung nicht schärfer charakterisiren, als durch Vergleichung seiner kirchlichen Gesellschaftstheorien mit den Gewöhnungen des alten protestantischen Kirchenstaats. Während dieser die Grenzen der im Staat berechtigten Freiheit religiöser Meinungsäußerung genau nach den Grenzen der kirchlichen Confession bemaß, kehrte der Rationalismus das Verhältniß geradezu um, und erklärte — mit einziger Ausnahme etlicher katholischer Dogmen und Gebräuche — ungefähr alle religiös-moralischen Meinungsnüancen, die etwa ein ehrbarkeitsbeflissener Polizeistaat in Rede und Schrift öffentlich noch passiren läßt, für unbedingt auch in der gewissensfreien und freiforschenden Kirche berechtigt, sofern nur ein examinirter Theolog sie vorträgt.

So gewiß also vermöge ihres ganzen Charakters der Ursprung der rationalistischen Entgegensetzung nicht im Vorgang des Pietismus gesucht werden darf, so bestimmt wird eben mit diesem ihrem Charakter zugleich auf den wahren Ausgangspunkt derselben hingedeutet. Er liegt in der humanitarischen Ideenbewegung, welche im Laufe des 18. Jahrhunderts fast das ganze cultivirte Europa durchzog, von den Gebildeten anderer protestantischer Länder, z. B. Englands und Schottlands, der protestantischen Schweiz mit Gewinn durchgemacht, aber auch ohne nachhaltigen Schaden wieder abgearbeitet wurde, in Deutschland aber von den edelsten und bedeutendsten Repräsentanten der eben damals rasch emporschießenden Nationalliteratur getragen, ihren vornehmsten, und vermöge der vorwiegenden Bedeutung, welche hier die Literatur für das Ganze der Nationalentwicklung bekam, ihren bleibenden Sitz erhielt. Es ist längst ausgemacht, daß die Geltendmachung eines Ideals reiner Humanität als die unausbleibliche Reaction gegen scholastische Verknöcherung des Dogma's und hierarchischen Unfug in der Kirche, gegen verjährtes Unrecht und brutale Tyrannei im Staatsleben, gegen Verdumpfung und Beschränktheit in der Privat-

existenz*) nicht nur eine Berechtigung besaß, sondern auch bei uns viele sehr wohlthätige Wirkungen übte. Allein dieses Zugeständniß darf nie so weit gehn, damit den tiefern Grundmangel dieser humanitarischen Bildung verkleiden zu wollen. Er liegt in einem ungemein folgenschweren Mißbrauch, sowie einer theilweise sehr weit gehenden Verflachung der aus dem Christenthum zuerst hervorgewachsenen Idee des Adels und der Würde, welche der Menschennatur, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, eigen sind. Während nämlich das Christenthum und zwar ganz besonders in der protestantischen Fassung des Dogma's von der Urgerechtigkeit, die Menschennatur an sich einerseits in einer Idealität faßt, die von keiner vorchristlichen Auffassung derselben erreicht wird, andrerseits aber zugleich von der lebendigsten Anerkennung des Zwiespalts durchdrungen ist, den die Sünde zwischen dieser Idee der Menschheit und dem erfahrungsmäßigen Zustand derselben herbeigeführt hat, und nur durch die Wiedergeburt aus dem Glauben an Christum, den zweiten Adam, die allmählige Erneurung der Menschheit zu ihrem Urbild zu Stande kommen läßt: so besteht der Grundirrthum jenes Humanitarismus darin, daß er die idealen Qualitäten, welche im Begriff der reinen, d. h. in ihrem ideellen Ansichsein gefaßten Menschheit liegen, ohne Weiteres auf die geschichtliche, erfahrungsmäßige Menschheit überträgt, ihre formellen Verhältnisse einseitig bloß danach gestaltet, behandelt, beurtheilt wissen will, besonders aber daraus für sie eine große Summe gewisser absoluter Rechte und Befugnisse ableitet. Dadurch wird die Wahrheit des Humanitätsideals verkehrt zur humanitarischen Illusion. Denn es wird vom Humanitarismus dabei eben nichts Geringeres übersehen, als die factische Wirklichkeit der Menschheit selbst, der tiefere Grund ihres irrationalen Verhaltens zu ihrer eigenen Idee, nämlich die intensive und extensive Ausbreitung und Macht der Sünde, die Verkehrung, die dadurch alle normal gedachten Verhältnisse erlitten

*) Je seltener Theologen in der Regel mit solchen Büchern bekannt zu werden pflegen, um so mehr fühle ich mich gedrungen, in der angeregten Rücksicht zu empfehlen das treffliche Werk von Perthes: „Das deutsche Staatsleben vor der Revolution" (Hamburg 1845).

haben und beständig erleiden; die unabweisliche Nothwendigkeit, der die gesammte Menschheit unterliegt, ihre allmählige objective Gestaltung im Sinn der maßgebenden Idee aus einem unabläßig fortgehenden Proceß subjectiver Erneurung, der Buße und des Glaubens herauszugebären. Dieser Mangel an Tiefe und Ernst in der Sündenerkenntniß, dieses gänzliche Fehlen eines wahrhaften Erlösungsbedürfnisses, hat jene idealistischen Theorien von einer reinen Menschenvernunft, einer Menschenliebe, einem Menschenrecht, einem Menschenbedürfniß, einem Menschenglück, einer Menschenfreiheit u. dgl. erzeugt, welche sich außerordentlich schön anhören lassen, ja einen hohen Schwung fliegender Begeisterung zu erzeugen im Stande sind, für deren Inhalt sich aber in dem Großen und Ganzen der Menschheit nirgends Träger finden, gegen welche die Erfahrung aller Zeiten das lauteste Gegenzeugniß, gegen deren praktische Consequenzen eine gesunde praktische Lebensansicht den bestimmtesten Protest einlegt. Es ist nun leicht einzusehen, daß die Gewöhnung, in dieser Welt von Unwirklichkeit vorzugsweise sich zu bewegen, nicht nur gegen die Wirklichkeit leicht eine krankhafte Verstimmung erzeugt, sondern auch das lebendige Verständniß der concreten Gestaltungen, welche diese dem politischen, kirchlichen und socialen Leben gegeben hat, über die Maßen erschwert; ferner daß dadurch das humanitarische Ich einerseits gewöhnt wird, gegenüber der Wirklichkeit zu meist sehr unverhältnißmäßigen reformatorischen Ansprüchen sich aufzuspreizen, während andrerseits in dem gleichen Grad, in welchem ihm Selbst- und Welterkenntniß abgeht, auch seine Fähigkeit abnimmt, auf den Bestand der Wirklichkeit besonnen einzuwirken und dieselbe an seinem Theil verständig dem Ideal zubilden zu helfen. Hiezu kommt, daß es ohnehin weit leichter und bequemer ist, aus der Urillusion die daraus abfolgenden Illusionen consequent abzuleiten, als mit saurer Mühe und im Schweiße seines Angesichts sich der wirklichen Dinge geistig zu bemächtigen, daher denn auch das rasche Eindringen des Humanitarismus aus dem Kreise der großen, schöpferischen Geister unsrer Nation in die Breiten und Weiten der Durchschnittsbildung leicht zu erklären ist.

In der deutschen Bildung überhaupt hat sich gegen den ebenso in Vergemeinerung, wie Verallgemeinerung herrschend gewordenen

Humanitarismus eine kräftigere Reaction erst seit der Zeit entwickelt, als der Sinn für das Nationale wieder aufgegangen ist. Mit dem endlich erwachten Abscheu vor dem Erbe eines lasterhaften Kosmopolitismus, den uns unter anderem die große humanitarische Literaturperiode hinterlassen, hat die gediegenere Schicht unsrer Durchschnittsbildung den ersten Schritt gethan, um sich überhaupt wieder im Bestimmten, Concreten zu orientiren, aus den Banden einer vagen Illusionswelt zu befreien, die wirkliche Welt wieder zu erobern. Wie tief aber das humanitarische Princip in unsrer ganzen Bildung eingewurzelt, wie verderblich es als herrschendes Princip der letztern für Deutschland geworden ist, das hat einerseits die große politische Weltbewegung der letzten Jahre an den Tag gebracht, andrerseits das Unvermögen selbst der Nationalgesinnten, den Bruch mit dem Humanitarismus auch nach andern Seiten hin, als der kosmopolitischen, namentlich aber nach der kirchlich-religiösen mit Klarheit und Mannhaftigkeit zu vollziehen. Alle diejenigen, welche die Ursachen des Fehlschlagens der jüngsten Bestrebungen für eine wahrhafte, d. h. politisch-nationale Regeneration Deutschlands nicht bloß auf der Seite zu suchen gewohnt sind, die sich nur zum Schein und im Drang der Noth des Augenblicks an denselben betheiligten, werden sich immer mehr überzeugen müssen, wie groß die Schuld ist, die an dem unglücklichen Ausgang dieser Bestrebungen dem humanitarischen Plus unsrer Bildung beigemessen werden muß. Auf sie aber und nichts Anderes ist auch der eigentliche Rationalismus zurückzuführen; er ist nur die theologische Abwandlung des allgemeinen humanitarischen Princips, die Bezogenheit desselben auf Fragen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre und kirchliche Verhältnisse. Alle jene noch immer so oft gehörten Theorien von der Selbstgenugsamkeit und Autonomie der natürlichen Menschenvernunft in religiösen und sittlichen Dingen, von der Einhelligkeit und Zuverlässigkeit ihrer Resultate, von der Güte des natürlichen Menschenherzens, von dem allen Menschen angebornen unbeschreiblich lebendigen Trieb zur Erforschung der Wahrheit und sittlichen Vervollkommnung, von der Pflicht jedes Einzelnen, diese hohen Vorzüge auch als Glied und Lehrer der Kirche zu bewähren und geltend zu machen, entgegen der Verknechtung der individuellen

Vernunft in frühern Jahrhunderten, folglich von der absoluten Unabhängigkeit des Einzelnen von der geschichtlichen Entwicklung des Dogma's und der Kirche, von dem absoluten Recht auch des Kirchenlehrers, seine Subjectivität derselben gegenüber auf die absoluteste Weise zu behaupten, hiemit der principielle Widerwille gegen Symbole, der Wahn von der Unvereinbarkeit derselben mit den protestantischen Freiheitsprincipien, — alle diese Theorien, von welchen jeder nur in Religionssachen wirklichen Gebrauch macht, die aber jeder weislich sich hütet im gemeinen menschlichen Verkehr als Voraussetzungen zu Grunde zu legen, — alle diese Theorien sind nichts Anderes als die Ausgeburten jener humanitarischen Illusionswelt, ihrer grenzenlosen Ueberschwänglichkeit, ihrer Gewöhnung sich lieber zu echauffiren, als zu denken und zu beobachten, ihres ganzen widerspruchvollen Wesens, ihrer Verflüchtigung des Protestantismus in allgemeine Abstractionen, ihrer Losreißung der Entwicklung des Einzelnen wie des Ganzen von der Geschichte, ihres wenn auch noch so unbewußten antisocialen Schwerpunkts. Von ihr kann uns gründlich nur der ganze volle Ernst der Erkenntniß der Sünde als der die empirische Wirklichkeit als Hauptfactor bestimmenden Macht erretten. Er ist der einzige Schlüssel zu einer wahrhaft praktischen Lebensansicht. Er ist aber auch der einzige Schlüssel zur wahren Erkenntniß des von unsrer Durchschnittsbildung verleugneten gottmenschlichen Erlösers.

Kehren wir nun zu der Frage zurück, was in der obenbezeichneten Hinsicht dem Pietismus in Wahrheit Schuld gegeben werden darf und muß, so besteht es lediglich darin, daß er mit wenigen Ausnahmen über der Pflege der praktischen Interessen und des subjectiv-christlichen Lebens, die wissenschaftliche Arbeit an dem Dogma, dem objectiven Christenthum zu sehr verabsäumte, und dadurch dem positiven Protestantismus bedenkliche Blößen gab gegenüber den Bestrebungen der theoretisirenden und mit der humanitarischen Weltbildung immermehr zusammenfließenden Heterodoxie *).

Noch weit angreifbarer ist die zweite der obigen Behaup-

*) Der deutsche Protestantismus, S. 105 (der dritten Auflage).

tungen. Abgesehen von der Unrichtigkeit des Factischen, nämlich der wirklichen Hintansetzung der Symbole durch den Pietismus, liegt der Beschuldigung, daß sie die Ursache der nachherigen Revolution in der Lehre geworden sei, wohl eine zu hoch gespannte Vorstellung von den Symbolen, eine gefährliche Täuschung über die Dienste zu Grunde, welche die Symbole bloß für sich allein in Beziehung auf Aufrechterhaltung der reinen Lehre der Kirche wirklich zu leisten vermögen. Jener Ursachen waren nicht nur überhaupt mehrere, darunter keineswegs bloß solche, die unmittelbar auf dem kirchlichen Gebiet zu suchen sind, sondern es ist gewiß der Mühe werth, sich die Frage vorzulegen: ob nicht die Hintansetzung der symbolischen Bücher sich mit größerem Recht als Folge, denn als Ursache der Revolution in der Lehre ansehen läßt? Auch war es ja im Verlauf dieser Revolution im Allgemeinen nicht die Nachkommenschaft der pietistischen Fraction der Kirche, die sich von derselben fortreißen ließ und die Symbole gänzlich abwarf, wie es doch am nächsten läge anzunehmen, wenn jene Revolution von der pietistischen Vernachlässigung der Symbole ausgegangen sein soll, sondern es war die Nachkommenschaft der Orthodoxen, also gerade derjenigen, welche dem Pietismus gegenüber mit so großem Eifer für die Symbole auf den Plan getreten waren. Und diese auffallende Erscheinung nöthigt doch gewiß nach einem tiefern Erklärungsgrund im Schoße der Orthodoxie selbst zu forschen. Wir haben seiner Zeit eine Erklärung derselben zu geben versucht*). Sie ist seitdem von der theologischen Seite her richtiger und treffender, weil concreter gegeben worden, nämlich durch Hinweisung auf charakteristische geschichtliche Vorgänge, das Verhalten der Orthodoxie im Streit mit dem Pietismus über die theologia irregenitorum. Hier nämlich wurde von orthodoxer Seite ausdrücklich behauptet, daß die Amtsthätigkeit des unwiedergebornen Predigers ebenso segensreich sein könne, als die des wiedergebornen, wenn er nur den orthodoxen Lehrbegriff predige, und daß ein Eindringen in die heilige Schrift möglich wäre, ohne ein wiedergebornes Herz. Zwar ist hierin die Wahrheit enthalten, daß es bis zu einem gewissen Punkte ein vom Christenthum begeistetes

*) a. a. O., S. 109.

Denken und Anschauung der Phantasie geben können muß, welche nicht im Herzen gewurzelt sind. Allein der Orthodoxie war nicht bloß das christliche Herz, die christliche Lebenserfahrung, welche nothwendig das rechte Eindringen bedingt — ihr war auch die christliche Idee fremd geworden. Unter christlicher Erkenntniß verstand sie in Wirklichkeit nur eine bloß logische und verstandesmäßige Aneignung der „reinen Lehre" in ihren Consequenzen. Das Urtheil über diese fleischliche, auf dem äußersten Punkt der Geringschätzung christlicher Subjectivität, des inwendigen Zeugnisses des Geistes angelangte Orthodoxie, konnte nicht ausbleiben. Der Rationalismus mit seiner unwahren humanitarischen Psychologie stand vor der Thür mit der Behauptung, daß auch der natürliche Mensch und die natürliche Vernunft die heilige Schrift verstehen und auslegen könne. „Und was", sagt der Schriftsteller, dem wir diese Ausführung entlehnen*), „was ist der Rationalismus anders, als eine große theologia irregenitorum, welche die protestantische Christenheit überschwemmt?" Da die Orthodoxie ebenfalls die Schlüssel wahrer christlicher Erkenntniß verloren hatte, vermochte sie nicht länger gegen den Rationalismus sich zu halten, und sank so allmählig herab zu jener matten, capitulirenden Gestalt der Theologie, die bald als Supernaturalismus rationalis, bald als Rationalismus supernaturalis auftrat, ein hinsterbendes Leben führte und die Aeußerungen eines lebendigen Christenthums hin und wieder mit einer nicht geringeren Bitterkeit verfolgte, als der erklärteste Rationalismus selbst.

In Folge dieser Umgestaltung der Ansichten über die Symbole drang nun rücksichtlich derselben auch eine andere Praxis in der Kirche ein. Diese Praxis war sehr verschiedenartig. In einzelnen Ländern, z. B. Kursachsen, blieb zwar die strenge Verpflichtung ausnahmsweise in Kraft, aber darum keineswegs in Wirkung, ausgenommen diejenige, daß der öffentlichen Geltung des strengen lutherischen Lehrbegriffs ihre formelle Rechtscontinuität dadurch gesichert ward. In manchen anderen Landeskirchen dagegen kam die Verpflichtung auf Symbole entweder ganz, oder wenigstens in der strengeren Form außer Uebung, und zwar in

*) Martensen, Christliche Dogmatik (Kiel 1850), S. 62.

manchen Kirchen so, daß man nach dem Vorschlag einer so allgemein anerkannten kirchenrechtlichen Autorität wie J. G. Böhmer eine andere Art von Gelöbniß an die Stelle des Eides setzte, in andern so, daß dem Eid auf die Symbole entweder unter stillschweigender Verleugnung oder unter ausdrücklicher Reservation der Geltung derselben ein Eid auf die heilige Schrift substituirt ward. Eine genaue Statistik dieser verschiedenartigen Praxis ist noch nicht aufgenommen; doch war wohl gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Verpflichtung mit einem die Gewissen erleichternden quatenus am allgemeinsten in Gebrauch. Da in die Kirchenregimente selbst nach und nach die Neologie eingedrungen war, so hatten diese an Herbeiführung der Veränderung häufig einen mehr als bloß passiven Antheil.

Allein so bedeutend hier und da der Antheil der Kirchenregimente an dem Aufhören der Symbolverpflichtung gewesen sein mag, so galten darum weder die Symbole für eigentlich abgeschafft, noch wurden sie, so viel uns bekannt, irgendwo urkundlich und de jure außer Kraft gesetzt. Diese Erscheinung erklärt sich aus mancherlei, besonders aber aus folgenden zwei Hauptgründen.

Der ältere Rationalismus mochte von der Glaubenssubstanz der Symbole sich noch so weit entfernt, die concreten, bestimmten kirchlichen Begriffe des ältern Protestantismus noch so sehr in humanitarische Freiheits-Abstractionen verflüchtigt haben, noch so unbedenklich auf den geschichtlichen Boden seiner Kirche verzichten, noch so zuversichtlich überzeugt sein, daß der dunkle Geist des 16. Jahrhunderts von dem hellen des achtzehnten für alle Zeiten gebannt sei: so war er doch in seinen besten und wohl auch meisten Repräsentanten noch frei von roher Impietät gegen das überlieferte Kirchenthum. Die geschichtlichen Verknüpfungen lassen sich nicht ohne Weiteres abschütteln. Auch der Rationalismus hing fürs erste mit dem geschichtlichen Kirchenthum factisch und durch tausend unsichtbare Fäden zusammen, die er nicht zu zerreißen wagte; er hegte unbewußt für dasselbe noch mehr Liebe und Achtung, als er glaubte; er ließ an den Institutionen und Gewohnheiten desselben zerbröckeln, was von selbst zerbröckeln wollte; aber eine aggressiv-kirchenreformatorische Tendenz war ihm durchaus fremd; sie

lag nirgends in der ganzen praktisch-energielosen Atmosphäre, die ihn umgab; ja die selbstselige Sicherheit, in der die rationalistische Aufklärung sich zu wiegen pflegte, das Bewußtsein, absolut und für immer in der Vorhand zu sein, trug dazu bei, das Aufkommen solcher Entwürfe zu verhindern. Hierdurch unterscheidet er sich charakteristisch von dem modernen Lichtfreundthum, von welchem zuerst diese Tendenz mit aller Bestimmtheit aufgenommen und mit der specifischen Impietät und Frivolität des modernen Bewußtseins verfolgt worden ist. In ihm ist das stufenweise Herabsinken des humanitarischen Gedankens aus der Sphäre edler Geister und gutmüthiger Seelen bis in die der Gemeinheit sans phrase repräsentirt, in ihm spiegeln sich überhaupt die zerrüttenden Wirkungen ab, welche die mit dem Jahre 1848 abgelaufene Bundestagsperiode auf die geistige und sittliche Existenz unsrer unglücklichen Nation ausgeübt hat*).

Ein zweiter Hauptgrund lag darin, daß dem hohen humanitarischen Fluge, den die rationalistische Theologie zu nehmen begann, die nüchterne Welt der Juristen, der alten Reichskirchen- und Staatsrechtslehrer, mit gleich gehobenen Schwingen oder des Gänzlichen zu folgen denn doch gerechtes Bedenken trug. Diese Männer standen nicht bloß unter dem Einfluß einer zähen Fachtradition und schauten mit einem ganz andern Blick in die Geschichte der protestantischen Kirche, als die gewöhnlichen Theologen, sondern sie hatten auch noch ein Bewußtsein von dem Gesellschaftscharakter derselben und den Bedingungen seiner praktischen Verwirklichung, darunter einer wenigstens relativen Einheit der Lehre. Zwar concentrirte der unter ihnen seit Thomasius, den beiden Stryck und dem älteren Böhmer herrschend gewordene Territorialismus die Uebung der Gesellschaftsrechte noch principieller in der Hand der Landesfürsten, als das vorausgehende Episcopalsystem, und verdunkelte dadurch noch mehr ihre eigentliche Bedeutung. Auch ist bekannt genug, daß im Verlauf der Zeit das Princip der territorialistischen Kirchengewalt zu Gunsten der Aufklärungsideen stark ausgebeutet wurde. Allein eine schrankenlose Freiheit,

*) Ueber das Verhältniß des Rationalismus zum Lichtfreundthum vgl. „Der deutsche Protestantismus", S. 368 ff.

wie sie der theologische Humanitarismus forderte, mußte für den nüchternen Juristen doch immer ein unvollziehbarer Gedanke bleiben. Endlich stieß die juristische Erwägung in Betreff der Symbole, mochte sie nun von der Vorstellung übertragener bischöflicher Rechte, die man an die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens im Lauf der Zeit angeknüpft hatte, oder von der andern einer der Territorialhoheit als solcher inhärirenden Kirchengewalt ausgehen, von jedem dieser beiden Punkte nothwendig auf einen wichtigen Umstand: die Verantwortlichkeit der protestantischen Obrigkeit in Religionssachen gegenüber dem deutschen Reich. Der protestantische Religionstheil führte im Reich die officielle Benennung Augustanae confessionis addicti, Augsburgische Confessions-Verwandte. Im Passauer Vertrag 1552, im augsburgischen Religionsfrieden 1555, im westphälischen Frieden 1648 hatte der protestantische Religionstheil auf der Basis der Augsburgischen Confession seine reichsgesetzliche Anerkennung und Gleichberechtigung mit dem katholischen erlangt. Das staatsrechtliche Verhältniß der verschiedenen Confessionen zu dem Reich und unter einander, die Rechte der Confessionen in den einzelnen Staaten auf freie Religionsübung, auf den Besitz bestimmter Kirchengüter und auf die Fortdauer einer bestimmten Verfassung, gründete sich auf die genannten Verträge, und somit immer auch auf die in derselben einzig anerkannte Bekenntnißgrundlage. Eine Aufhebung dieser letztern hätte die Folge gehabt mit der Identität des Rechtssubjects auch die gesammte Summe der genannten Rechte, in specie das landesherrliche Kirchenregiment selbst mit aufzuheben oder zweifelhaft zu machen. Der westphälische Friede hatte ausdrücklich bei seinen Bestimmungen über die Gleichberechtigung der römischen Katholiken und Augsburgischen Confessions-Verwandten den Zusatz angebracht: „Sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in sacro imperio romano recipiatur vel toleretur“ *). Eine förmliche Aufhebung wenigstens der Augsburgischen Confession wäre also für die Protestanten in Deutschland rechtlich betrachtet ein höchst gewagtes Unterfangen gewesen.

*) Instrum. Pacis Osnabrug., act. VII, § 2.

nur die ihr ebenbürtige Gemeinschaftsform suchte, möchte für den römischen Katholicismus immer eine unüberwindliche Schranke bleiben. Endlich hieß die kirchliche Gründung in Betreff der Sinnfolge, möchte sie nun von der Vorstellung übertragener bischöflicher Macht, die man an die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens im Lauf der Zeit angeknüpft hatte, oder von der anderen einer der Territorialhoheit als solcher inhärirenden Kirchengewalt ausgehen, wenn jedem dieser beiden Punkte nothwendig auf einen wichtigen Umstand der Verantwortlichkeit der protestantischen Obrigkeit in Religionssachen gegenüber dem römischen Reich. Der protestantische Religionstheil führte im Reich die officielle Benennung Augustanae confessionis addicti, Augsburgische Confessions-Verwandte. Im Passauer Vertrag 1552, im augsburgischen Religionsfrieden 1555, im westphälischen Frieden 1648 hatte der protestantische Religionstheil auf der Basis der Augsburgischen Confession seine reichsgesetzliche Anerkennung und Gleichberechtigung mit dem katholischen erlangt. Das staatsrechtliche Verhältniß der verschiedenen Confessionen zu dem Reich und unter einander, die Rechte der Confessionen in den einzelnen Staaten auf freie Religionsübung, auf den Besitz bestimmter Kirchengüter und auf die Autonomie einer bestimmten Verfassung, gründete sich auf die genannten Verträge, und somit immer auch auf die in denselben einzig anerkannte Bekenntnißgrundlage. Eine Aufhebung dieser letzteren hätte die Folge gehabt mit der Identität des Rechtssubjects auch die fernere Existenz der genannten Rechte, in specie das landesherrliche Kirchenregiment selbst mit aufzuheben oder zweifelhaft zu machen. Der westphälische Friede hatte ausdrücklich bei seinen Bestimmungen über die Gleichberechtigung der römischen Katholiken und Augsburgischen Confessions-Verwandten den Satz angehängt: „Sed praeter religiones supra nominatas nulla alia in sacro imperio romano recipiatur vel toleretur *)". Eine förmliche Aufhebung wenigstens der Augsburgischen Confession wäre daher für die Protestanten in Deutschland rechtlich betrachtet ein höchst gewagtes Unterfangen gewesen.

*) Instrum. Pacis Osnabrug., art. VII, § 2.

IV.

Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniß zur Kirche und den Symbolen.

Vortrag auf der Pastoralconferenz in Durlach am 18. Juni

1851.

Zuerst gedruckt in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung und dann als besondere Broschüre (Darmstadt, Verlag von C. W. Leske, 1852), deren Wortlaut hier mit einigen spätern Randbemerkungen Hundeshagen's folgt. Ueber Veranlassung und Zweck des Vortrags s. das Vorwort desselben, auch Riehm a. a. O., S. 71 ff.; Christlieb a. a. O.; S. 33, und oben die Vorbemerkungen zu Nr. III.

Das Handexemplar Hundeshagen's enthält noch folgende nachträgliche Notizen:

„Ueber das Verhältniß des akademischen Katheders zu der Symboltheologie der Kirche machen treffende Bemerkungen Gelzer's Monatsblätter 1859, April, S. 290.

Ueber die rechte Führung der Lehraufsicht in der Kirche und durch die Kirche vgl. die ganz vortreffliche Darlegung im Artikel Häresie in Herzog's Realencyclop., Bd. V, S. 455.

Manche sehr richtige Bemerkungen über das Verhältniß des Schriftprincips zur Symboltheologie macht Kahnis, Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg (1862). Vgl. Meßner, Neue Evang. Kirchenzeitung (1862), Nr. 24. — Treffliche Worte des Bischofs von London über die Uebung freier Forschung und die behutsame Führung kirchlicher Lehraufsicht s. Neue Evang. Kirchenzeitung (1862), Nr. 52. Zwar auf englische Verhältnisse zunächst berechnet, die einen andern Hintergrund haben als wir, aber auch nützlich für deutsche Heißsporne."

D. H.

Vorwort.

Es erklärt sich aus der Natur unsres ganzen kirchlichen Entwicklungsganges, daß während der letzten Jahrzehnte fast in allen evangelischen Landeskirchen Deutschlands der Reihe nach die sogenannte Symbolfrage mit großem Ernste zur Sprache gebracht worden ist. Auch im Schoße der vereinigten evangelischen Landeskirche des Großherzogthums Baden hat es nicht an Anläßen gefehlt, der Erörterung dieser Frage die volle, ihr gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden. Vorzugsweise ist ihr dieselbe geschenkt und die Erörterung darüber gepflogen worden auf den Pastoralconferenzen in Durlach, zu deren regelmäßiger Abhaltung sich seit den letzten Jahren ein großer Theil der badischen Geistlichkeit zwar in freier Weise, jedoch unter Festhaltung des Grundsatzes vereinigt hat, daß die Verhandlungen auf Grundlage der reformatorischen Bekenntnisse geführt werden. Dem Schreiber dieses wurde zweimal der ehrenvolle Auftrag zu Theil, durch einleitende Vorträge die Verhandlungen über die Bekenntnißfrage in specieller Beziehung auf Baden zu eröffnen. Der erste dieser Vorträge ist seitdem bedeutend erweitert und umgearbeitet ans Licht getreten unter dem Titel: „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden; eine historische Untersuchung als Beitrag zum badischen Landeskirchenrecht und zur Gesetzgebungspolitik der evangelischen Kirche Deutschlands" (Frankfurt a. M. 1851). Der zweite Vortrag dagegen erscheint hiemit,

und zwar auf den Wunsch der Hörer, in unveränderter Gestalt. Zunächst enthält er allerdings nur eine weitere Ausführung des § 14 der erst angeführten Schrift und bildet eine Ergänzung der dort gegebenen Erläuterungen zu § 2 der badischen Unionsurkunde. Allein bei der rein principiellen Natur und Behandlung der vorliegenden Frage glaubte der Verfasser, als Beitrag zur Lösung derselben seine Arbeit auch einem weiteren, als dem badischen Leserkreise darbieten zu dürfen, und hat daher gern der in diesem Sinne an ihn ergangenen Aufforderung der Redaction der Allgemeinen Kirchenzeitung entsprochen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß eine vielseitige Verständigung über das voranstehende Thema noch immer zu den dringendsten theologisch-kirchlichen Bedürfnissen gehört. Daher ist die nachfolgende Ausführung vielleicht selbst durch so treffliche Leistungen für das nämliche Thema nicht ganz überflüssig geworden, wie sie enthalten sind in den „Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite von Dr. Julius Müller" in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, herausgegeben von Schneider (Jahrgang 1851, S. 314 ff.), für welche der Schreiber dieses dem Herrn Verfasser nicht nur den aufrichtigsten Dank auszusprechen, sondern auch die Genugthuung zu bezeugen sich gedrungen fühlt, welche es ihm gewährt hat, mit Herrn Dr. J. Müller nicht bloß in einer völlig gleichen Auffassung des Schriftprincips an sich, sondern vornehmlich seiner nie abzuschwächenden Geltung für die evangelische Kirche zusammengetroffen zu sein. Denn auch im Nachfolgenden wird mit Herrn Dr. J. Müller aufs entschiedenste bekannt: das Schriftprincip ist nichts Anderes, als der Protestantismus selbst!

Verehrte Herren und Freunde!

Gemäß Ihrer Aufforderung soll ich heute zum zweiten Mal unsre Verhandlungen über die Bekenntnißgrundlage der badischen Union durch einen einleitenden Vortrag eröffnen. Zum zweiten

Mal wird mir also in dieser Aufforderung ein Beweis Ihres Vertrauens zu Theil, den ich in seiner ganzen Bedeutung zu schätzen weiß, der aber auch mit dem ganzen Gewicht der ernsten Frage, welche wir zu erörtern uns vorgesetzt haben, auf meiner Seele lastet. Denn der Gegenstand, über welchen ich heute zu Ihnen reden soll, ist zwar nur eine Fortsetzung des Themas, welches wir bereits vor zwei Monaten ausführlich verhandelt haben. Aber nicht nur ist dieses Thema, die Bekenntnißfrage, von solcher Wichtigkeit, daß man sie nicht ernst, gründlich und vielseitig genug erörtern kann, sondern es ist auch gerade der heutigen Conferenz die Aufgabe zugefallen, eine der schwierigsten Seiten dieser kirchlichen Lebensfrage zur Klarheit bringen zu helfen, diejenige Seite, nach welcher hin man ganz besonders die Festsetzungen des § 2 unsrer badischen Unionsurkunde als höchst mangelhaft bezeichnen zu müssen geglaubt hat, von welcher her dieselbe seit Langem zum Theil leidenschaftliche Angriffe erfahren hat. Wie ich mich daher einerseits gedrungen fühle, den Herrn um seinen gnädigen Beistand zur Vollbringung meiner schwierigen Aufgabe zu bitten, so muß ich andrerseits Ihre Nachsicht in Anspruch nehmen, wenn ich etwa hinter derselben zurückgeblieben sein sollte.

Das Resultat, zu welchem wir in der vorigen Conferenz gelangten, bestand wesentlich in Folgendem: wenn der § 2 unsrer Unionsurkunde den vor der Concordienformel aufgestellten Symbolen, und unter diesen besonders der Augsburgischen Confession und dem lutherischen und Heidelberger Katechismus „das ihnen bisher zuerkannte normative" Ansehen auch ferner mit voller Anerkenntniß derselben zuspricht, so weist jenes „bisher" auf die Lehrordnung der markgräflich badischen Kirchenrathsinstruction von 1797 zurück, sowie auf die an dieselbe sich zunächst anschließende Kirchengesetzgebung. Die Kirchenrathsinstruction aber ist in Rücksicht auf die Symbole folgenden wesentlichen Inhalts:

1) Sie erkennt einen bestimmten, von den etwaigen Privatmeinungen eines einzelnen ihrer Glieder oder Lehrer unabhängigen öffentlichen Lehrbegriff der evangelischen Kirche Deutschlands an, welcher der Erbauung und dem Unterrichte der Gemeinden durch den amtlichen Seelsorger zu Grunde gelegt werden soll, und zwar

so, daß die Mittheilung desselben in seiner Reinheit eine der vornehmsten Pflichten des Predigtamts bildet, über deren Erfüllung das Kirchenregiment zu wachen hat.

2) Dieser Lehrbegriff ist enthalten in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, insbesondere der Augsburgischen Confession.

3) Die Pflicht des Predigers, die reine Lehre der protestantischen Kirche vorzutragen, bringt es daher mit sich, daß er in seinen öffentlichen Vorträgen sich nach dem Lehrbegriffe der symbolischen Bücher richte, mit Ausschluß jedes andern, im besonderen seiner allfällig abweichenden Privatdogmatik.

4) Die Geltung der symbolischen Bücher als Richtschnur für die öffentliche Lehre schließt jedoch nicht in sich die Verbindlichkeit, von denjenigen Vorstellungsarten, Formen und Ausdrucksweisen Gebrauch zu machen, welche lediglich aus der Zeitphilosophie des Reformationszeitalters stammen, oder bloß der eignen Erfindung und Selbstwahl der Verfasser der symbolischen Bücher ihren Ursprung verdanken.

5) Dagegen ist durch dieselbe jeder Prediger verpflichtet, aus dem Lehrinhalte der Symbole alles dasjenige auch zum Gegenstand seiner Vorträge zu machen, was nach Sache und Ausdrucksform unmittelbar aus dem Neuen Testamente geschöpft ist, so daß er weder Vorstellungen der Symbole, welche nach dem aus dem Zusammenhang für den gemeinen Menschenverstand sich ergebenden Sinne zugleich Vorstellungen des Neuen Testamentes sind, verwerfen, noch solche Lehren, welche ihm in der biblischen Darstellung so wenig als in der symbolischen entsprechen, darum hinterhalten darf.

Diese Art und Form der Anerkennung des Symbolinhalts wäre also auch durch § 2 unsrer Unionsurkunde aufs neue sanctionirt worden; hierin bestünde das normative Ansehen der Symbole in unsrer Union.

Sie haben dies auf der vorigen Conferenz als ein ebenso sicheres, als im Allgemeinen sachlich befriedigendes, ja, überraschend erfreuliches Resultat meiner geschichtlichen Untersuchung anerkannt. Dagegen ist der Zweifel aufgeworfen worden, ob dieser Bekenntnißernst unsrer Unionsurkunde nicht wieder illusorisch werde durch

den Zusatz, welchen der § 2 der oben ausgesprochenen Anerkennung der Augsburgischen Confession und der beiden Katechismen beifügt, und welcher wörtlich so lautet: „insofern und insoweit, als durch jenes erstere muthige Bekenntniß vor Kaiser und Reich das zu Verlust gegangene Princip und Recht der freien Forschung in der heiligen Schrift, als der einzigen sicheren Quelle des christlichen Glaubens und Wissens, wieder laut gefordert und behauptet, in diesen beiden Bekenntnißschriften aber factisch angewendet worden ist“.

Ich habe über dieses wichtige insofern und insoweit, was den Zusammenhang desselben in der badischen Unionsurkunde und mit der Kirchenrathsinstruction von 1797 betrifft, bereits in der vorigen Conferenz die nöthigen Aufschlüsse zu geben versucht *). Allein wir geriethen dabei unausweichlich auch auf den Boden der Principfrage selbst, nämlich der Frage über das Verhältniß der freien Schriftforschung zu den Symbolen in der evangelischen Kirche überhaupt, und verschoben ungeachtet meiner Bereitwilligkeit, auch auf diese Seite der Frage einzugehen, die Verhandlung derselben auf die heutige Conferenz. Ich aber habe die mir vergönnte Frist bestens zu benützen gesucht, um die Sache wiederholt zu durchdenken, meinen Vortrag weiter auszuführen und meine Ansicht gründlicher zu motiviren. Hiezu aber bitte ich nun um Ihre Geduld.

I. Abschnitt.

Das Princip der freien Schriftforschung steht im engsten geschichtlichen, wie innerlich nothwendigen Zusammenhang mit dem obersten Grundsatze der evangelischen Kirche, nämlich daß die heilige

*) Anm. des Herausgebers: Vgl. „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche in Baden“ § 14 S. 155 ff. und den dort beigefügten Anhang aus Spener's „Theolog. Bedenken über das quia oder quatenus“, S. 177 ff.

Schrift Alles enthält, was zum Heil nothwendig ist, so daß einerseits die Wahrheit, die zum Heil führt und das Heil ist, in der Schrift gesucht werden muß, andrerseits, was nicht als Lehre der Schrift erwiesen werden kann, ebendarum auch nicht auf Anerkennung als Heilswahrheit Anspruch erheben darf. Denn hieraus ergeben sich von selbst die beiden ferneren Sätze: 1) daß in der Schrift geforscht werden soll; 2) daß frei geforscht werden soll. Frei aber ist die Schriftforschung insofern, als es a) nicht bloß irgend einer Classe von Christen gestattet ist, zu forschen, während es der andern verwehrt ist, vielmehr zur Forschung in der heiligen Schrift jeder Christ ebenso die Berechtigung als die Pflicht hat; b) als der Christ an sich bei seiner Forschung in der Schrift und der Auslegung derselben unabhängig ist von jedem Zwang einer menschlichen Autorität. Mit jenem obersten Grundsatze stellte sich der Protestantismus der römischen Lehre von der kirchlichen Tradition als mit der Schrift gleichberechtigter oder vielmehr für ihre Auslegung maßgebender Quelle christlicher Heilserkenntniß entgegen. Von den beiden abgeleiteten Sätzen dagegen ist der zweite die protestantische Antithese einmal gegen die päpstlichen Bibelverbote, dann gegen die Ansprüche der römischen Hierarchie, als rechtmäßige und allein berechtigte Inhaberin der mündlich fortgepflanzten kirchlichen Ueberlieferung und als continuirendes Inspirationssubject die Schrifterklärung unter Siegel zu nehmen und jeweilig für ihre Auslegung Inspiration zu beanspruchen.

Das Verhältniß, in welchem nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche die heilige Schrift und die Symbole zu einander stehen und einzig zu einander stehen können, ist daher in abstracto nicht schwer zu bestimmen. Nie kann die Autorität der symbolischen Bücher für die Schriftauslegung, sondern es muß die Schriftauslegung für die Autorität der symbolischen Bücher bedingend sein. Wollte man das Gegentheil behaupten, so würde man damit gegen die obersten Principien des Protestantismus verstoßen. Die symbolischen Bücher würden dann für unsre Kirche zu der gleichen Geltung erhoben werden, wie sie der exegetische Theil der geheiligten Tradition der römischen Kirche genießt, und sollte dies nur einigermaßen entschuldigt werden, so bliebe kein andrer Ausweg, als für ihre Verfasser eine ähnliche Inspiration in Anspruch

zu nehmen, wie sie die römische Hierarchie für sich in Anspruch nimmt.

Es ist bereits in der vorigen Conferenz mit Beispielen belegt worden, daß zu gewissen Zeiten die lutherische Orthodoxie, auch in Baden, wirklich bis zur Annahme einer Quasiinspiration der symbolischen Bücher sich verirrt hat. Es bleibt uns daher keine andere Wahl, als entweder zu dieser sehr gefährlichen Behauptung zurückzukehren, oder dem Principe und Rechte der freien Schriftforschung, wie es der evangelische Protestantismus in seinen Anfängen aufgestellt, in seinen bedeutendsten Repräsentanten stets von Neuem behauptet, selbst in seinen Verirrungen nie gänzlich verleugnet hat, und wie es endlich in dem § 2 der badischen Unionsurkunde sanctionirt worden ist, sein gebührendes Recht zu lassen.

Ich muß mich bestimmt für die zweite Alternative entscheiden, und es ist für mich heute die vornehmste Angelegenheit, auch Ihnen die Gründe für diese meine Entscheidung so einleuchtend als möglich zu machen. Ich weiß aber keinen besseren Weg, um zu diesem Zwecke zu gelangen, als daß ich mich vor allem Andern freimüthig über die Ursachen ausspreche, welche in der Regel und, so viel ich bemerke, auch bei Ihnen der vollen Anerkennung dieses großen protestantischen Grundsatzes entgegenstehen.

Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich diese Ursachen suche: 1) in dem durchaus ungerechtfertigten theoretischen Vorurtheil, als ob die Formel quatenus, in welche gewöhnlich das Princip der freien Schriftforschung gegenüber der absolut maßgebenden Geltung der Symbole eingekleidet zu werden pflegt, erst eine Erfindung des Rationalismus sei, dazu ausgesonnen, die in den Symbolen enthaltene Grundlehre der evangelischen Kirche zu untergraben; 2) in einer praktischen Gemüthsstimmung, nämlich der Angst, die öffentliche kirchliche Schriftauslegung dadurch einer regellosen Willkür preiszugeben, der Predigt des Unglaubens Vorwände zu leihen, der Bekämpfung der evangelischen Grundwahrheiten von der Kanzel Thür und Thor zu öffnen, die Kirche in ihrem Fundamente zu zerstören; 3) in der an sich richtigen Erwägung, daß, wenn die evangelische Kirche den Anspruch erhebt, die wahre Kirche Christi zu sein, die Wahrheit des Evangeliums

rein und lauter zu besitzen, die Seelen dadurch zur Seligkeit zu führen, davon die Ueberzeugung unabtrennlich sei, einerseits die Wahrheit von Anfang an besessen zu haben, andrerseits dieselbe auf feste, gewisse, unwandelbare Weise auch für alle Zukunft zu besitzen, eine Ueberzeugung, welcher dadurch Eintrag geschehe, daß man durch Annahme des Princips der freien Schriftforschung den Glauben der Kirche doch wieder als unsicher hinstelle, das freudige volle Bekenntniß in suspenso halte durch Restriction seiner Wahrheit auf die Fortschritte der Schriftforschung.

Ich versuche nunmehr, diese drei Ursachen der Verstimmung gegen das Schriftprincip näher zu prüfen, und zwar gedenke ich mit der letztangeführten den Anfang zu machen.

Ich bin weit entfernt, in Abrede zu stellen, daß das letzte Bedenken auf einem sehr vollen, guten Grunde beruht. Eine Kirche, welche sich als solche constituirt, kann dies nur dann wahrhaft, wenn sie zugleich von dem vollen Bewußtsein erfüllt ist, im Besitze der Wahrheit zu sein. Ohne dieses Bewußtsein kann eine Gemeinschaft Alles sein, nur keine Kirche, welche den Weg zur Seligkeit zu weisen sich anheischig macht, welche behauptet, eine Wohnstätte des heiligen Geistes zu sein. Ohne jenes Bewußtsein ist kein kräftiges Auftreten, kein erfolgreiches Wirken einer Kirche denkbar. Denn aus einer Unsicherheit über ihre wesentliche Wahrheit, welche sie an die Menschheit zu bringen hat, geht nie eine Begeisterung für die Verkündigung dieser Wahrheit, nie eine entschiedene Hingebung an dieselbe, nie ein aufopferndes Wirken für dieselbe hervor. Die religiöse Wahrheit aber ist ihrer Natur nach ewig, von dem Wechsel der Meinungen unabhängig. Insofern liegt im Wesen der Kirche ein Element der Stabilität, und es ist nichts so thöricht, als ihr hieraus schlechthin einen Vorwurf zu machen, nichts so sehr Carricatur, als jene Pseudokirchen, welche sich neuerdings auf dem Boden einer noch nicht gefundenen, sondern erst zu suchenden Wahrheit haben aufbauen wollen. Sowohl die Gegenwart als die Zukunft der Kirche muß mit ihrem Anfang nothwendig durch Festhaltung einer und derselben sich gleichbleibenden Wahrheit zu einer Einheit verknüpft sein. Ja, es erhellt gerade hieraus die maßgebende Bedeutung des Kirchenanfangs. Denn was ich schon bei einer andern Gelegenheit

hervorzuheben mich gedrungen fühlte *), das muß ich hier wiederholen, „es kann kein Zweifel sein, daß sich bei und in dem Ursprung der Kirche eben die eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Lebens geoffenbart habe, welche ihr Wesen ausmacht, daß sich also, wenn je die Kirche, was doch sein muß, einen eigenthümlichen Charakter hat, in derjenigen Auffassung des christlichen Glaubens, welche ihr die Entstehung gab, in denjenigen religiösen Ideen und Grundsätzen, auf welche hin die Kirche sich als besondere Gemeinschaft constituirte, das ihrem Lebensprincip gemäße Bewußtsein der christlichen Wahrheit ausgesprochen habe. Nun besitzen wir nicht bloß in der Reformationsgeschichte die Kunde von den die Reformatoren treibenden Ideen, von den religiösen Grundsätzen, welche sie einer geltenden Ansicht und herrschenden Praxis entgegenstellten, und auf welche hin durch Zustimmung der ähnlich gestimmten religiösen Gemüther die neue Gemeinschaft religiösen Lebens zusammenkam, sondern jene frische, lebenskräftige Jugendzeit unsrer Kirche hatte auch Veranlassung, die Gesammtheit der sie beherrschenden und bewegenden Glaubenswahrheiten in freier, bewußter Reflexion über sie mit aller Deutlichkeit, Bestimmtheit und Besonnenheit in wohldurchdachtem Gegensatz gegen das bisher Geltende auszusprechen, vermittelst jener öffentlichen Documente, welche als Confessionen oder symbolische Bücher bekannt sind. Aus ihnen also, wenn irgend woher, muß sich der authentische Glaube der Kirche entnehmen lassen, und auf sie muß jede Dogmatik zurückgehen, welcher es um den echten Inhalt des die Kirche constituirenden religiösen Bewußtseins zu thun ist."

Die Reformatoren haben nun das, was sie als evangelische Wahrheit lehrten und verkündigten, aus der heiligen Schrift geschöpft. Daher erhebt sich die Frage, ob sie die Schrift richtig erforscht, ihre Worte richtig ausgelegt, ihren Sinn richtig ermittelt haben oder nicht? Der Anstoß, welcher an der Restriction des kirchlichen Wahrheitsbesitzes durch das Princip einer fortwährend zu übenden freien Schriftforschung genommen wird, gründet sich gerade darauf, daß durch das fragliche Princip die richtige Schriftauslegung der Gründer unsrer Kirche und damit die ewige Wahr=

*) Vgl. meine Schrift: „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen", S. 316 der 3. Auflage.

heit ihres aus der Schrift erhobenen Glaubens in Zweifel gezogen werden zu sollen scheint. Das entscheidendste Gewicht fällt deßhalb in die Beantwortung der Frage: Kann das Princip der freien Schriftforschung gar keinen andern Sinn haben als einen solchen, vermöge dessen die Kirche mit der Annahme jenes Princips zugleich die Unsicherheit über ihren eigenthümlichen Glaubensbesitz selbst erklärt?

Wenn wir auf gewisse Fortschrittsmänner von Profession in der protestantischen Kirche hören, so hätte allerdings das Princip der freien Schriftforschung nicht nur keinen andern Sinn als den, diese Unsicherheit auszusprechen und zu sanctioniren, sondern seine Ausübung hätte auch bereits dahin geführt, bei weitem das Meiste von dem Glaubenseigenthum der Anfangszeit unsrer Kirche — und darunter diejenigen Artikel, mit welchen nach Erklärung unsrer Reformatoren die Kirche steht und fällt — als Irrthum auszuweisen, der uns, von der Schrift eines Bessern belehrt, nicht mehr beherrschen dürfe; nicht minder sei durch fleißige Ausübung des Rechtes freier Schriftforschung Hoffnung, auf diesem Wege noch beträchtlich weiter zu gelangen.

Lassen wir hier nun einmal ununtersucht, wie groß der Ernst, die Treue, die Gewissenhaftigkeit der Schriftforschung ist, welche auf dieser Seite, sowie die wissenschaftliche Strenge, mit welcher sie geübt worden ist, und halten wir uns bloß an den Grundsatz selbst und das gepriesene Ergebniß, so ist es auffallend, daß von jener Seite auf zwei Fragen noch nie eine Antwort gegeben worden ist: 1) wie steht es denn mit dem Begriff der Kirche, wie mit dem des Protestantismus? Ist vom Begriff der Kirche das Bewußtsein vom Besitz einer ewigen Wahrheit unzertrennlich, wie mag alsdann eine Kirche sich so nennen, welcher dieses Bewußtsein principiell mangeln müßte? Jeder müßte ja wohl dem Prediger, dem Missionär einer solchen Kirche, der ihm den Weg zur Seligkeit zeigen wollte, ins Gesicht lachen. Noch schlimmer aber stände es dann um den Protestantismus als geschichtliche Erscheinung, als das Charakteristische einer kirchlichen Schöpfung. Hätten die Reformatoren die Schrift so mangelhaft ausgelegt, daß wir ihre Auslegung gerade in den Stücken, welche sie für die Hauptstücke erklärten, heutzutage über den Haufen werfen müßten, oder fühlte sich auch nur Jemand gedrungen, den kurzen und

wenigen Grundzügen des evangelischen Glaubens, welche in der Augsburgischen Confession niedergelegt sind, ihre maßgebende Bedeutung für alle Zeiten aus der Ursache oder unter dem Vorgeben abzusprechen, daß die freie Schriftforschung möglicherweise zu andern Ergebnissen führen könne: so würden daraus für den Protestantismus zweierlei sehr bedenkliche Folgerungen sich ergeben. Entweder läge dann nämlich die Schuld an der Bibel, welche, wenn nicht absolut unerklärbar, doch für so schwieriger Auslegung ausgegeben würde, daß selbst so gelehrte und christlich erleuchtete Männer, wie die Reformatoren, in Jahrzehnten nicht einmal in Hauptpunkten damit zu Stande kommen konnten; oder sie läge in den Reformatoren, welche demnach nicht die Fähigkeit besessen hätten, die Schrift richtig auszulegen. Vergegenwärtigen wir uns nun die weiteren Folgerungen, die sich hieraus ergeben. Mit der Unerklärbarkeit der Bibel, sei es der absoluten oder der relativen, würde der Hauptgrundsatz des Protestantismus umgestoßen, welcher die Schrift als die einzig lautere Quelle christlichen Glaubens feierlichst proclamirt, ja selbst den Ungelehrten das Recht, die Pflicht, die Fähigkeit der Bibelforschung zuspricht, sie ja gerade dadurch gegen hierarchische Glaubensbevormundung sicher zu stellen gesucht hat. Wäre die Bibel absolut unerklärbar, so fiele damit auch das Princip der Schriftforschung; denn diese wäre unnütz. Wäre die Bibel aber nur relativ unerklärbar, d. h. für gewisse Classen von Menschen, oder so schwer zu erklären, wie die römische Kirche behauptet, so müßte sie wenigstens den Ungelehrten aus den Händen genommen werden, um nicht in derselben zu Unfug Anlaß zu geben. Ein Auslegungstribunal von Gelehrten müßte ihren Gebrauch, ganz wie wir es in der andern Kirche wahrnehmen, regeln. Der Grund einer neuen Hierarchie wäre also damit gelegt. Aus der Verwerfung der Auslegung der Reformatoren aber und dem ihnen damit über ihre Unfähigkeit ausgestellten Zeugniß würde folgen, daß diese Männer weit besser gethan hätten, in der römischen Kirche zu bleiben und sich stille zu halten, anstatt die Welt mit den Ergebnissen ihrer Bibelauslegung zu erfüllen, welche, was wenigstens ihre positiven Ergebnisse betrifft, für unbrauchbar erklärt werden müßten. Der römische Theolog Möhler hätte dann schwerlich Unrecht, wenn er das

ganze reformatorische Streben Luther's aus einem Drang zu „ungeordneter Geltendmachung seines Ich" ableitet. Wäre aber hiemit sowohl über die Erkenntnißquelle unsrer Kirche, sowie auf den aus der Schrifterklärung der Reformatoren ruhenden Glauben unsrer Kirche selbst das Verwerfungsurtheil ausgesprochen, so wäre damit über den Protestantismus an sich der Stab gebrochen. Es würde kein geistiger Zusammenhang mehr zwischen uns und der Jugendgeneration unsrer Kirche, also in der That keine Kirche mehr für uns bestehen, während doch der geschichtlichen Erscheinung einer Kirche in verschiedenen Zeiten nothwendig eine innere Einheit zu Grunde liegt. Unsre Kirche hätte dann keinen wesentlichen und bleibenden Grundcharakter, kein im Wechsel der Zeiten beharrlich bleibendes Lebensprincip. Damit wäre ihr auch alles höhere Recht ihres Ursprungs abgesprochen, und der katholische Vorwurf wäre gerecht, daß der Protestantismus nicht entstanden sei das Christenthum darzustellen und festzuhalten, wenn der erste und ursprüngliche Versuch, dasselbe ohne Bevormundung durch eine hierarchische Behörde in einer religiösen Gemeinschaft zu verwirklichen, nur eine solche Auffassung der christlichen Wahrheit zu Stande gebracht hätte, die wir jetzt durchaus für Irrthum erklären müssen; wenn etwa gerade der Glaubenskern, welcher die entstehende protestantische Gemeinschaft trug und den Lebenspunkt ihres christlichen Bewußtseins bildete, nur ein durch Zeitvorurtheile und individuelle Mißverständnisse ihrer Gründer herbeigeführter Irrthum wäre.

Zur Verhöhnung des Protestantismus durch seine eigenen Bekenner, zu einer Aufhebung durch seine eigenen Consequenzen würde also das Princip der freien Schriftforschung führen, wenn es keinen andern Sinn hätte, als denjenigen, welchen ihm jener Fortschritt von Profession angedichtet hat. Dies hat jedoch jener Fortschritt neuerdings offen genug selbst erklärt. Während dem älteren Rationalismus in seiner Kurzsichtigkeit diese Consequenzen sich noch gänzlich verbargen und derselbe in der ehrlichen und naiven Meinung stand, sowohl der treue Ausdruck des echten Protestantismus, als der wahre, vernunftgemäße Ausleger der Schrift zu sein, und deßhalb in seiner Art mit Ernst an derselben festhielt, so hat die moderne Lichtfreundschaft jene Consequenzen

ebenso vollständig überschauen gelernt, als sie hier entwickelt worden sind, und der Bibel und dem protestantischen Schriftprincip förmlichst den Abschied gegeben. Die freien Gemeinden sind die Ausläufer dieses Lichtfreundethums, und daß sie das Schriftprincip ebenso lebhaft bekämpfen, wie nur jemals der Romanismus dies gethan, ist eine bekannte Sache.

Damit hat also unsre erste Erwägung vollkommen Recht: ohne einen unerschütterlichen, im Laufe der Zeiten sich gleichbleibenden Wahrheitsbesitz gibt es keine Kirche, auch keine protestantische. Aber ich frage nun wiederum: hat denn das Princip der freien Schriftforschung gar keinen andern Sinn, als diesen zerstörenden, welchen Gedankenlosigkeit, Oberflächlichkeit, Unfähigkeit, Gewissenlosigkeit ihm beigelegt haben?

Ich sage: nein, entschieden: nein!

Verehrteste Freunde! Der Verfasser der Augsburgischen Confession war ein großer und feiner Kenner der griechischen Sprache; Grammatik und Hermeneutik waren recht eigentlich seine Sache. Auch in diesem Sinne führt er mit allem Rechte den Ehrennamen: praeceptor Germaniae. Es hat unter den Spätern, sowohl Professoren, als Predigern, wenige gegeben, welche es ihm hierin gleich thaten, noch wenigere, welche ihn übertrafen. Noch neuerdings ist ihm und der älteren Exegese überhaupt ein glänzendes Zeugniß ausgestellt worden durch einen Gelehrten, welcher die unbestrittene Anerkennung als vornehmste Autorität in Sachen der biblischen Philologie genießt und dabei keineswegs zu den Hyperorthodoxen gerechnet wird. Dr. W i n e r in Leipzig sagt in der Vorrede zur 3. Auflage seiner Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms: „Der Streit unter den Exegeten hat gewöhnlich wieder auf das Verständniß, welches die protestantische Kirche früher (in ihrer orthodoxen Periode) festgehalten, als auf das richtige hingeführt.“ Wir dürfen uns diesen Ausspruch wohl zu Nutze machen gegenüber einer Exegese, die da behauptet, durch das streng wissenschaftlich geübte Princip der freien Schriftforschung mit innerer Nothwendigkeit immer weiter vom Glauben der Reformatoren abgeführt worden zu sein. Es muß uns freuen, daß der Entwicklungsgang der kirchlichen Wissenschaft frei, von innen heraus jene falsche Behauptung widerlegt hat. Aber wir dürfen

uns jenen Ausspruch doch keineswegs so zu Nutze machen, als sei darum die ältere Exegese absolut und unfehlbar. Es heißt: gewöhnlich. Es werden also Ausnahmen gemacht. Und warum etwa nicht? Denn die Reformatoren selbst waren ja nie der Meinung, daß sie unfehlbar seien; vielmehr hat ihre Auslegung der Schrift im Laufe ihrer Lebenszeit in manchen einzelnen Stücken sich geändert, und sie haben diese Aenderungen als Verbesserungen betrachtet, durch Ausübung des Rechts freier Forschung gewonnen. Daß Melanchthon an der von ihm verfaßten Augsburgischen Confession stets besserte, ist Ihnen bekannt; auch in seiner Schriftauslegung gingen Veränderungen vor. Die Luther'sche Auslegung des ἐστὶ in der Abendmahlsformel wurde ihm später immer weniger gewiß. Und Luther selbst war im ähnlichen Fall. War er nicht anfänglich in der Auslegung der Hauptstellen, welche von der Gnadenwahl handeln, ganz mit der späteren Calvinischen Exegese einverstanden, während er später diese Auslegung fallen ließ? Hat er nicht an seiner Bibelübersetzung, die zugleich eine so lebendige Auslegung ist, rastlos fortgearbeitet, mit steten Aenderungen und Besserungen? Er übersetzte z. B. Ephes. 3, 19 in allen Ausgaben bis 1541: „die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniß übertrifft"; seit 1545 aber: „daß Christum lieb haben besser ist, als alles Wissen". Er änderte und besserte, und traf — wie gerade diese Stelle beweist — nicht gerade immer das Bessere, wo er es zu treffen glaubte. Ist nicht seine Uebersetzung des Buches Hiob ein wahrhaft vielgeprüfter und des Uebersetzers Geduld und Ausdauer selbst ebenso schwer und hartprüfender Hiob gewesen, und hat Luther's Arbeit durch solche stets erneuerte Arbeit etwa nichts gewonnen? Hat also wohl Luther'n, der bekanntlich zu jeder neuen Ausgabe seines Bibelbuches den Sanhedrin seiner wittenbergischen Amtsbrüder und Collegen berief, der Glaube an eine Unfehlbarkeit seiner Arbeit, eine Abneigung gegen die fortgehende freie Schriftforschung innegewohnt? Hat er sie wohl für die Zukunft verboten, verbieten wollen, können? Ja, hat er nicht sogar manche exegetische Aufgabe förmlich von sich abgelehnt und seine persönliche Indisposition zu derselben bestimmt erklärt? Er nennt den Brief Jakobi eine stroherne Epistel, und in die Offenbarung Johannis kann sich sein Geist nicht schicken. Sollen

nun auch wir dabei stehen bleiben? Und hat wohl in der Folgezeit die freie Schriftforschung bei den gelehrten und lebendigen Gliedern der Kirche für verboten, für unfruchtbar, oder gar für schädlich gegolten? Soll ich etwa dagegen den so sprachkundigen und peinlich gewissenhaften Joh. Piscator aus der reformirten Kirche, soll ich aus der lutherischen den treuen Knecht Gottes A. H. Francke anführen, welcher sich durch allen Lärm der Orthodoxen seiner Zeit nicht abhalten ließ, die erste Sammlung von Verbesserungen der Luther'schen Bibelübersetzung herauszugeben? Oder ist Jemand hier, welcher nicht dem seligen de Wette für seine treffliche Bibelübersetzung den wärmsten Dank wüßte?

Wahrlich, schauen wir auf die Erfahrung, so hat sich die freie Schriftforschung schon allein von Seiten der philologischen Arbeit an der Schrift bisher nicht nur nicht als ein Princip der Zerstörung, sondern des wahren Aufbaues, nicht nur nicht als ein Attentat gegen die Kirche, sondern als eine Wohlthat erwiesen. Und hätten wir das nicht bereits erfahren, so dürften wir schon, um unsre Reformatoren nicht unprotestantisch zu canonisiren, ihnen abergläubisch eine mehr als menschliche Vollkommenheit zuzuschreiben, von dem Grundsatz nicht lassen.

Aber haben die Reformatoren und älteren Theologen bei aller, neuerdings von competenter Seite anerkannten Sicherheit, mit welcher sie gewöhnlich das Richtige trafen, in der Schriftauslegung stets Fortschritte gemacht, und dürfen daher auch wir hoffen, noch immer solche Fortschritte machen zu können, so bietet neben dieser die Sache auch noch eine andre Seite der Betrachtung dar. Die Reformatoren haben das Richtige aus der Schrift geschöpft; aber haben sie denn damit auch die Schrift erschöpft, ausgeschöpft?

Verehrteste Freunde! Ich brauche mich bei Beantwortung dieser Frage wohl nicht lange aufzuhalten? Ich müßte fürchten, Ihrem gesunden Sinne zu nahe zu treten, wenn ich das Verkehrte, was in der Bejahung dieser Frage liegen würde, Ihnen erst aufzudecken mich bemühen wollte. Sie stimmen gewiß darin mit mir überein, daß man den unergründlichen Born der heiligen Schrift nie ausschöpfen wird, daß noch viel weniger die kurze

Spanne Zeit, seit welcher eine protestantische Kirche da ist, welche unter Ausrüstung mit allen dazu gehörigen Hülfsmitteln treuer Schriftforschung sich befleißigt, dazu hinreichte! Ich will daher nur an Einzelnes erinnern. Die Reformation nahm ihren Ausgang von der Entrüstung des gläubigen Gemüthes über den verkehrten Heilsweg, welchen die römische Kirche dem armen Volke wies. Die wahre Heilsbedürftigkeit zu erwecken entgegen der falschen, und sie auf die wahre Weise, durch Zurückführung auf den wahren Heilsweg zu befriedigen, das war das nächste Absehen der Reformatoren. Auf die reine Darstellung der Lehre von der Sünde und von der Vergebung der Sünde richtete sich daher auch das schriftforscherische Absehen der Reformationszeit mit einer Intensität, die uns vielleicht in mancher Hinsicht zu ausschließlich vorkommt. Melanchthon's und Zwingli's erste dogmatische Arbeiten handeln fast von nichts Anderem. Die Lehren von Gott, Dreieinigkeit, Schöpfung, Modus der Menschwerdung kommen in den ersten Ausgaben von Melanchthon's locis gar nicht vor. Man blieb bei jenen Artikeln in der Hauptsache ausschließlich stehen und widmete den übrigen meist nur eine vorübergehende Aufmerksamkeit. Warum? Einfach aus dem Grunde, weil man nicht schon am ersten Tage Alles thun konnte. Späterhin aber schreckte die Behandlungsart, welche diese Artikel von Seiten Mancher zu erfahren hatten, welche den rechten Heilsgrund in sich entweder noch gar nicht oder nicht tief und fest genug gelegt hatten, um diese Artikel im Zusammenhang der analogia fidei ans Licht zu stellen, zu sehr von allen eingehenderen Versuchen dieser Art ab. Der ererbte Respect vor den Festsetzungen der älteren, noch reiner gebliebenen katholischen Kirche that das Uebrige, um die Revision des älteren katholischen Lehrbegriffs nach der Schrift einstweilen hintanzustellen. Und dabei blieb es auch in der Zeit der späteren Orthodoxie. Diese Zeit der Orthodoxie werden wir ganz nach Verdienst schätzen. Aber der Eifer über der Schrift war jedenfalls in Deutschland nicht ihre stärkste Seite. Anstatt in der Schriftauslegung sich zu bemühen, begnügte man sich, auf den Lorbeeren der Reformationsperiode zu ruhen. Es ist Ihnen allen bekannt, daß es zu Ausgang des 17. Jahrhunderts, als Spener auftrat, auf den Universitäten fast außer Gebrauch ge=

kommen war, exegetische Vorträge anzukündigen, geschweige denn zu besuchen. Sollte nun bei aller Achtung vor unsrem kirchlichen Alterthume, seiner Glaubensstärke und Glaubensfreiheit, auf diesem Felde nichts, gar nichts zu thun sein, als etwa oder ohne etwa die Grundlagen der Kirche zu stürzen? Ich wenigstens könnte mich zu dieser Meinung nicht bekennen, und ich glaube dabei die neuere, echt theologische Exegese auf meiner Seite zu haben. Im höchsten Grade muß dies auch von zwei anderen wichtigen Artikeln behauptet werden: der Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen. Die erstere ist in den Symbolen nur in den aller allgemeinsten Umrissen dargestellt, die zweite nur berührt, indem die Augsburgische Confession die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, die Wiederbringung aller Dinge und die Lehre vom tausendjährigen Reiche verwirft. Wie viel hat also hier die Schriftforschung noch zu thun? Wie wenig hat sich ferner die lutherische, so wenig als die reformirte Theologie in der älteren Zeit bemüht, den klaffenden Differenzpunkt über die Gnadenwahl exegetisch ins Reine zu bringen. Die lutherische Theologie ging bekanntlich ganz von den gleichen Prämissen aus, wie die reformirte, leugnete aber die unabweisbaren Consequenzen, aber in diesem Zusammenhang rein willkürlich, ohne alle haltbare Gründe. Sie war sachlich im Recht; aber bewiesen hat sie ihr Recht nicht. Wie sehr wäre es an ihr gewesen, es zu erweisen durch sorgfältigeres Zurückgehen auf die heilige Schrift, ihr Dogma zu erhärten durch genauere, unbefangenere Untersuchung der Zuständlichkeit des unwiedergeborenen Menschen, besonders der classischen Stelle Röm. 7, 14—25! Wenn aber so manche Hauptartikel von einer treuen, gewissenhaften und unbefangenen Schriftforschung noch so manchen Gewinn ziehen konnten, wird dann nicht bei dem inneren Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheiten unter einander durch das neue Licht, welches auf diese Artikel fällt, auch manches neue Licht auf das bisher schon Festgestellte fallen, nicht so, daß Letzteres dadurch umgestürzt oder wesentlich verändert würde, sondern so, daß es uns von neuen Gesichtspunkten aus erschlossen wird und die vollere, reichere Erkenntniß auch eine neue entsprechende Fassung verlangt?

Ja, wollen wir uns nicht aufrichtig gestehen, daß selbst in

der Lehre von der Sünde und der Sündenvergebung, welche von den Reformatoren ganz neu durchgearbeitet und nach der Schrift gründlich revidirt wurden, noch einige Punkte stehen geblieben sind, welche wir nicht als vollkommen schriftgemäß anzuerkennen vermögen, sondern nur als stehengebliebene Reste der exegetischen Ueberlieferung der altkatholischen Kirche, deren Einfluß sich die Reformatoren noch nicht alsobald gänzlich zu entziehen im Stande waren? Wir alle stimmen mit unsern Symbolen überein, wenn sie die Tiefe der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen beschreiben, welche es ihm unmöglich macht, sich selbst zu erlösen, wonach es vielmehr geneigt ist zur Feindschaft gegen Gott und seinen Nächsten; wenn sie ferner die erbschaftliche Uebertragung dieses Hanges zum Bösen von Geschlecht zu Geschlecht behaupten; wenn endlich sie den physischen Tod von der Sünde ableiten. Denn alles dies ist unleugbare Lehre der heiligen Schrift. Auch darin stimmen wir mit ihnen überein, daß für unsre Stammältern die Neigung zur Sünde und der Tod den Charakter einer Strafe an sich trägt für die erste Thatsünde. Denn auch das ist Lehre der Schrift. Aber wenn die Symbole weiter lehren, daß die Erbsünde und der physische Tod auch für die Nachkommen Adams den Charakter einer S t r a f e an sich tragen, so sehe wenigstens ich mich vergebens um nach einer Begründung dieser Lehre in der Schrift. Vielmehr kann ich nicht umhin, denen Recht zu geben, welche die Entstehung dieser Lehre ableiten aus einem schon von Augustin herrührenden exegetischen Mißverstand der berühmten Stelle Röm. 5, 12, sowie dem Einflusse des Platonischen Realismus auf diesen Kirchenlehrer. Die Unhaltbarkeit der Behauptung von einer auch auf seine Nachkommen sich erstreckenden Zurechnung der Schuld Adams, als in welchem alle seine Nachkommen mitgesündigt hätten, ist heutzutage wohl allgemein anerkannt. Wie groß aber die Rückwirkung dieser durch die fortgehende Schriftforschung gewonnenen Einsicht auf die Lehre von der Taufe ist, wird Ihnen Allen einleuchten, wenn Sie sich erinnern, daß die Nothwendigkeit der Taufe zum Heil in den lutherischen, wie den reformirten Symbolen unter Anderem damit begründet wird, daß durch sie die Imputation der Erbsünde an den Kindern getilgt werde.

Ich erlaube mir aber, Sie noch auf einen andern, mit dem vorigen in Zusammenhang stehenden Artikel hinzuweisen, auf welchen bereits von anderer Seite aufmerksam gemacht worden ist, um die Zuläßigkeit und Gelegenheit zur weiteren Entwicklung der kirchlichen Grundlehre darzuthun. Es ist die Frage, ob nach dem Glauben der evangelischen Kirche diejenigen, welche nicht getauft sind oder an das Evangelium nicht geglaubt haben, ewig verdammt seien? Ein neuerer Schriftsteller über die Symbolfrage, Bickell*), sagt hierüber: „Unsre symbolischen Schriften haben diese Frage nicht entschieden. Es wird zwar in der Augsburgischen Confession Art. 2 gesagt, daß die angeborene Sündhaftigkeit der Menschen seit Adams Fall für diejenigen, welche nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren werden, den ewigen Tod mit sich führe, wie es denn auch in der heiligen Schrift (Mark. 16, 16) heißt: ‚Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden', und Röm. 5, 18: ‚Durch Eines Sünde ist die Verdammniß über alle Menschen gekommen.' Allein es wird zugleich im Art. 17 ausdrücklich gesagt, bei der Rückkehr Christi zum jüngsten Gericht würden alle Todten wieder erweckt und den Frommen und Erwählten werde die ewige Seligkeit zu Theil, den Gottlosen und Teufeln aber die Verdammniß. So entschieden daher auch die Augsburgische Confession auf der wesentlichen Grundlehre des Christenthums beruht, daß wir nur durch den Glauben an Christum selig werden können, so schließt sie keineswegs die Möglichkeit aus, daß auch diejenigen, welche jetzt Christum noch nicht erkennen konnten und gestorben sind, dereinst durch Gott Mittel und Wege erlangen, zu dem seligmachenden Glauben zu gelangen und wiedergeboren zu werden. Zur Zeit der Reformation war man hierüber zweifelhaft, und es wurde über die Frage wegen der Seligkeit ungetauft gestorbener Kinder gestritten, siehe das Bedenken der hessischen Theologen von 1545**) (bei Walch, Luther's

---

*) Die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften, 2. Auflage (Kassel 1840), S. 29.

**) Spätere Randglosse: „Vgl. über diesen Punkt die wichtigen That-

Werke, Bd. XVII, S. 1458; vgl. Hessische Kirchenordnung von 1657, Kap. 8, § 3) und die Antwort der sächsischen (bei Walch, Bd. XVII, S. 1461). Da nun in den symbolischen Schriften dieser Punkt unbestimmt geblieben ist, so wäre eine Erläuterung desselben in der oben angegebenen Weise um so eher möglich, als gegenwärtig wohl alle evangelische Theologen hierüber im Wesentlichen einig sind."

Verehrteste Freunde! Ich weiß nicht, wie Sie diese Bemerkungen aufnehmen werden. Vielleicht nimmt Einer oder der Andere von Ihnen an denselben Anstoß. In diesem Falle bitte ich Sie, bitte ich Sie dringend, bitte ich Sie um Christi willen, verurtheilen Sie mich nicht sogleich nach den paar Worten, die Sie soeben von mir gehört, verurtheilen Sie mich nicht, ohne mit mir über das Einzelne, was Ihnen etwa an meinen Worten mißfällt, noch einmal Rede und Antwort verstattet zu haben, und wenn es heute nicht geschehen kann, jedenfalls zu einer andern Zeit! Für jetzt will ich gegen einen möglichen Anstoß nur noch Folgendes bemerken, daß die einzelnen Verbesserungen an unsrem kirchlichen Lehrbegriffe, welche ich von der Schriftforschung theils erwarte, theils ersehe, mit der von mir behaupteten nothwendigen Unveränderlichkeit der Hauptartikel desselben in keinem Widerspruche stehen. Unsre Hauptartikel stehen fest. Sie stellen im Lapidarstyl des göttlichen Wortes die ewigen Wahrheiten hin, welche das Heil der Menschheit ausmachen. Von ihnen fallen Lichtstrahlen in jede erweckte und bereitete Seele. Jedes Herz empfindet unmittelbar auch praktisch ihre Kraft.

Aber das kann Niemand behaupten wollen, daß der Mensch mit einem Mal ihren ganzen Umfang, ihren ganzen Reichthum, ihre ganze Tiefe erschöpfe. Vielmehr bringt hier dem, der sich betrachtend in ihren Inhalt versenkt, jeder Tag Neues; jede Stunde emsigen Forschens und Nachdenkens eröffnet uns bisher nicht gekannte, überraschende Gesichtspunkte und Anwendungen, lehrt sie uns auf eine Weise verstehen, die uns bis dahin verborgen war

---

sachen in dem ‚Amtlichen Gutachten der theologischen Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnißfrage' (1855), S. 52."

D. H.

und drängt uns, neue Worte und Formen aufzufinden, um in ihnen den neu erworbenen Gedankengewinn unterzubringen und durch sie Anderen mitzutheilen. Die ewige Wahrheit unterscheidet sich eben auch dadurch von der vergänglichen Tagesweisheit, daß sie ewig jung und neu ist, und diese ewige Jugend gibt sich darin kund, daß sie in den verschiedenen Menschenherzen und den verschiedenen Zeitperioden sich auch auf immer neue und verschiedenartige Weise reflectirt. Wen hätten nicht z. B. die letzten Jahre mit ihren gewaltigen Bewegungen tiefer in das Verständniß von so manchen einzelnen unter den christlichen Wahrheiten hineingeführt, obschon wir dieselben bisher sämmtlich hinreichend zu verstehen glaubten? Ich führe dies an, um darauf die Erinnerung zu gründen, daß man doch ja nicht das standhafte, überzeugungsvolle Bekenntniß des Bekenntnisses verwechsele mit der erschöpfenden Erkenntniß desselben, oder der absolut vollkommenen Durchdringung oder Verdeutlichung desselben für den Einzelnen. Das Bekenntniß ist eins und dasselbe; aber diese Verdeutlichung kennt den Wechsel, das Wachsthum, den Fortschritt. Die Durchdringung der Bekenntnißwahrheit ist für den Einzelnen nicht die Arbeit bloß eines gewissen Zeitabschnittes, einer bestimmten Lebensperiode, sondern die Aufgabe des ganzen Lebens selbst. Wie es sich aber in dieser Hinsicht mit dem einzelnen Menschen verhält, so verhält es sich auch im Leben der Kirche im Ganzen, und wie Sie in Predigt und Unterweisung immer neue Gedanken über die Bekenntnißwahrheit ausschöpfen und immer neue Formen aussinnen, um diese Gedanken im Wort und Ausdruck zur Mittheilung zu gestalten, so ist auch eine gleiche Arbeit der Kirche und der Wissenschaft vorbehalten und zugetheilt, als die Arbeit ihres Lebens. Und wo wirklich Leben ist, da ist auch immer frischer Gestaltungs- und Formungstrieb gerichtet auf den sich gleichbleibenden Lebensstoff.

Auf diese Weise also möchte ich es verstanden wissen, wenn ich die kirchliche Formulirung des Dogma's im Einzelnen unzureichend, mangelhaft finde. Es ist oft nur der Mangel vollständiger Zusammenfassung aller dasselbe constituirenden Momente, oft aber auch — und zwar nicht selten — eine Unbehülflichkeit des Ausdrucks. Ja, selbst Sätze, die, wie die Behauptung der Erbsünde als Erbschuld, so, wie sie vorliegen, etwas durchaus Un-

gerechtfertigtes enthalten, sind eigentlich nur der verfehlte Ausdruck für Ideen, welche die ältere Zeit in Worten nicht zu bemeistern wußte. Die Sündhaftigkeit, welche von uns angeerbt wurde, reicht auch in ihrer Entwicklung zur Thatsünde so tief in die Anfänge unsres Lebens zurück, daß wir nicht sagen können, wo die Schuld anfängt oder aufhört.

II. Abschnitt.

Verehrteste Freunde! Ich weiß zwar noch nicht, ob es mir gelungen ist, Sie zu überzeugen, daß das Princip der freien Schriftforschung auch einen andern Sinn haben kann, als den rationalistischen. Ich will aber vorläufig einmal annehmen, daß Sie mit mir der Meinung sind, das Princip der freien Schriftforschung diene dazu, immer tiefer in die Schrift hineinzuführen, und könne nur — wie alles an sich Wahre und Gute — auch gelegentlich mißdeutet und mißbraucht, und durch Mißdeutung und Mißbrauch ein Mittel werden, gänzlich oder theilweise aus der Schrift hinauszuführen. Ich lasse daher diese Seite unsres Gegenstandes, obschon ich noch Manches darüber zu sagen hätte, fallen, um mich zu dem zweiten Grund der heutzutage weit verbreiteten Ungunst, der dieses Princip unterliegt, zu wenden.

Dieser zweite Grund läßt sich kurz zusammenfassen in der Besorgniß, die öffentliche kirchliche Schriftauslegung durch das Princip der freien Schriftforschung einer regellosen Willkür der Einzelnen preiszugeben, der Predigt des Unglaubens Vorwände zu leihen, der Bekämpfung der evangelischen Grundwahrheiten von der Kanzel und dem Katheder Thür und Thor zu öffnen, mit einem Worte: die Kirche zu zerstören.

Ich bin natürlich weit entfernt, zu leugnen, daß die zerstörenden Einwirkungen, welche unsre evangelische Kirche erfahren hat, zum nicht geringen Theil unter der flatternden Fahne des Princips der freien Schriftforschung auf sie ausgeübt worden sind. Allein wie ich im Bisherigen gezeigt zu haben glaube, daß es nicht in der Natur dieses Princips an sich liege, vom positiven Grund des Glaubens abzuführen, so werde ich nun versuchen, zu zeigen, daß, wenn wir dasselbe an sich betrachten, keineswegs dadurch den

Einzelnen ein die kirchliche Einheit zerstörender Spielraum der Willkür eingeräumt werde. Denn läge so etwas wirklich in jenem Princip an sich, so wäre das allerdings sehr bedenklich, selbst wenn es gar keinen Rationalismus in der Kirche gäbe. Denn ich würde im Grunde die Uebel, an welchen unsre Kirche zu leiden gehabt hat, für nicht geringer halten, wenn an der Stelle der rationalistischen die Willkür mancher sehr positiv gestimmter Parteien in der Christenheit, welche sich mit mehr oder weniger Wahrheit auf das Schriftprincip allein zu stützen behaupten, wie Darbysten, Wiedertäufer rc., sich auf unsern Kanzeln und Kathedern ungehindert breit gemacht hätte, oder sollte breit machen dürfen. Eine unbeschränkte Willkür der formalen Anwendung des Schriftprincips ist mir also in keiner der Richtungen, welche sie etwa nehmen könnte, unbedingt genehm. Indeß mit einem verkehrten Positivismus haben wir hier zunächst nicht zu thun, sondern mit dem Rationalismus. Der Rationalismus aber wähnt, in der Begrenzung des normativen Ansehens der Symbole durch die freie Schriftforschung liege das Recht jedes Christen und auch des öffentlichen Lehrers, seine abweichende Schrifterklärung ganz nach Belieben den Symbolen gegenüber geltend zu machen, also den Lehrbegriff der Kirche nach freiem Ermessen, sei es in diesem, sei es in jenem Punkt zu reformiren.

Daß nun der Rationalismus und das Lichtfreundthum diese Behauptung aufstellen, ist ganz unbestreitbar. Denn man kann es noch alle Tage hören. Eine andere Frage ist es aber, ob es sich mit jenem Princip auch wirklich so verhält. Wir werden die Antwort suchen müssen theils bei denen, welche dieses Princip zuerst aufgestellt, und denen, die es nach ihnen angewendet haben, also zunächst den Reformatoren, theils bei der Natur der Sache. Was die Reformatoren und ihre Nachfolger antworten, will ich später zur Sprache bringen. Hier soll zunächst von demjenigen die Rede sein, was die Natur der Sache ergibt.

Im Begriff der Kirche liegt das Moment der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Lehre; im Begriff der evangelischen Kirche das Moment der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Lehre, welche aus gemeinsamer Schriftforschung und übereinstimmendem Schriftverständniß hervorgegangen ist. Die Gemeinschaft oder das

Ganze steht also in der Kirche stets dem Einzelnen gegenüber und bestimmt nach den Grundsätzen, auf denen das Ganze ruht, dessen Qualität als Angehöriger des Ganzen, seine Pflichten und seine Rechte. Die Rechte des Einzelnen sind daher in der Kirche ebenso wenig unbeschränkt, als in irgend einer andern Art von gemeinsamer Lebensordnung. Am wenigsten aber ist derjenige unbeschränkt, welcher im Namen und Auftrag des Ganzen handelnd aufzutreten hat. Gerade er, indem er die Gemeinschaft vertritt und für das Gemeinsame zu wirken hat, ist in demselben Grad noch stärker, als alle Andern, gebunden an die Substanz und Ordnung der Gemeinschaft. Diese in der Natur jeder Gesellschaft liegenden Grundsätze sind um so unumstößlicher, weil mit ihrer Nichtanerkennung die Gesellschaft sich selbst aufheben würde. Von diesem Gesichtspunkt aus ist nun auch die obige rationalistische Behauptung zu beurtheilen. Weder vom Boden des geschichtlichen Protestantismus, noch von dem irgend einer christlichen Gemeinschaft aus, wird die Auslegung, welche auf Seiten des Rationalismus das Princip und Recht der freien Schriftauslegung gefunden hat, zugegeben werden können. Vielmehr wird diejenige geistige Macht, von welcher der Grundsatz der absoluten Schriftautorität aufgestellt und das Ansehen der Symbole dem Ansehen der Schrift untergeordnet wurde, auch in jedem einzelnen Falle die Punkte zu bestimmen haben, in welchen die Symbole etwa hinter einer verbesserten Schriftauslegung zurückgeblieben sind. Diese Autorität aber ist die Kirche als Ganzes *). Durch ihre gesetzlich berechtigten Organe übt sie dieses ihr Recht, indem sie theils stillschweigend eine abweichende Schriftauslegung zuläßt, theils laut und bestimmt einer andern entgegentritt. Nicht die Schriftauslegung des Einzelnen ist daher berechtigt gegenüber dem Ansehen der Symbole, sondern die Schriftauslegung der Kirche; nicht der Einzelne, zumal nicht der öffentliche Lehrer, mißt sich selbst nach Belieben einen

*) Spätere Randglosse: „Aehnlich spricht sich sogar Baur (Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus mit besondrer Rücksicht auf Möhler's Symbolik, S. 343) aus: ‚Wenn Mißverständnisse und Verirrungen, woran es nicht fehlen kann, entstehen, das göttliche Wort gegen bestehende irrige Auffassungen zu sichern ist, muß das Gesammtverständniß gegen das des Individuums entscheiden und als Grundsatz gelten, daß die Kirche die heilige Schrift erklärt.'" D. H.

freien Spielraum zu, sondern die Kirche mißt ihm denselben ab, gewährt ihm Freiheit und steckt derselben auch ihre Grenzen.

Diese Betrachtungsweise der Sache ist so einfach und in der Natur der Sache gegründet, daß nur, indem — unter Einwirkung sehr mannichfacher Ursachen — der protestantischen Christenheit Deutschlands das Gesellschaftsbewußtsein und die Erinnerung an die Bedingungen der Verwirklichung praktisch=gesellschaftlicher Freiheit gänzlich abhanden kam, eine vage Humanitätsidee in der deutschen Welt alle Concepte verrückte und unser gutes Deutschland in eine Art von literarische Besessenheit gerieth, auch die Vorstellung sich erzeugen konnte, als ob jeder einzelne Prediger mit Berufung auf seine freie Schriftforschung eo ipso auch das Recht besitze, sich zum Reformator des kirchlichen Lehrbegriffs aufzuwerfen; nur indem durch den Rationalismus die Kraft gesunden Denkens bis zu einem Minimum abgeschwächt worden war, konnte man sich einbilden, auf diesem Wege die Kirche am sichersten zu erhalten, am stärksten ihre Einheit zu befestigen, ihre Wirkungskraft aufs nachhaltigste zu steigern, ohne zu erwägen, daß noch nie die conträrsten Potenzen darum auch die einheitlichsten und mächtigsten Resultate erzielt haben, wohl aber in der Regel die dürftigsten Köpfe die unbescheidensten und anmaßendsten zu sein pflegen, die Kirche somit durch eine solche Auslegung des quatenus gerade den unberufensten Reformatoren gegenüber völlig außer Recht gesetzt sein würde. Allein gerade die letzten zehn Jahre haben unter der scharfsinnigen und denkenden deutschen Nation Tollheiten an den Tag gebracht, die man nie hätte für möglich halten sollen, bis die Tollheit in dieser Art von Dingen ihren Gipfel erreichte in der berühmten Abstimmung über Rupp's Verhältniß zum Gustav=Adolfs=Verein im Winter 1846/47, in welcher die deutsche Scharfsinnigkeit und Denkgläubigkeit bekanntermaßen in allem Ernst den grandiosen Kanon über Gesellschaftsrechte aufgestellt hat: Jeder ist als vollberechtigtes Mitglied einer kirchlichen Gesellschaft zu betrachten, welcher erklärt, daß er dazu gehört, und wer wagt, es zu bezweifeln und noch etwas Weiteres zu verlangen, der ist ein Anhänger des Ministeriums Eichhorn, ein schändlicher Mucker und Finsterling*).

*) Der deutsche Protestantismus, S. 470, vgl. mit S. 437, 3. Aufl. — Anm. des Herausgebers: Vgl. hiezu auch, wie Hundeshagen in der

Verehrteste Freunde! Wir haben uns schon in der vorigen Conferenz überzeugt, daß die badische Unionsurkunde von solchem Unsinn nichts weiß, noch viel weniger aber daran denkt, ihn zu sanctioniren, daß sie vielmehr in der Beilage A, § 2 die Gesellschaftsrechte der Kirche ausdrücklich wahrt gegenüber „aller an Geist sehr häufig nicht competenten und an Sinn nicht immer reinen Willkürlichkeit der Geistlichen". Wenn wir uns aber des Lachens nicht erwehren können, über die Proben des Scharfsinns, welche hier der Fanatismus des Unglaubens abgelegt hat, wenn wir hier eines der zahlreichen Exempel jener Blindheit vor uns sehen, mit welcher das menschliche Erkenntnißvermögen durch sündige Leiden-

---

späteren Schrift: Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse in der vereinigten evangelischen Kirche Badens (Heidelberg 1855), S. 15 ff. die Möglichkeit ins Auge faßt, daß etwa eine badische Synode vor dem deutschen Bund und den übrigen evangelischen Kirchen ihre zuständigen Rechte in Rupp'scher Weise reclamirte: „wir sind keine katholische Kirche, sondern laut unsrer protestantischen Symbole eher alles Andere, als das; aber wir erkennen damit nicht etwa eine Bedingtheit unsrer Zugehörigkeit zur protestantischen Kirche durch Zustimmung zu dem übrigen Lehrinhalt der Symbole an; im Gegentheil wir verwerfen denselben als veraltete Schultheologie, halten uns lediglich an unser protestantisches Freiheitsprincip und begehren auf Grund desselben die Rechte der protestantischen Confession und zwar darum, weil jede Kirche auf die Rechte des protestantischen Confessionstheiles Anspruch hat, ‚welche erklärt, daß sie zu demselben gehört.'"

„Ich will zwar" — bemerkt Hundeshagen hiezu weiter — „durchaus nicht behaupten, daß die Synode mit einer solchen Erklärung reussirt haben würde. Der deutsche Bund hätte vielleicht schwere Bedenken getragen, diesen Canon zur Reclamation gewisser Rechte zur Geltung kommen zu lassen, weil auf ihn gestützt etwa der Kaiser von Rußland eines schönen Morgens erklären könnte: ich bin ein Fürst aus dem Hause Holstein und keineswegs ein Spanier, aber daraus folgt keineswegs, daß ich Gesinnungen hegen muß wie ein Fürst aus dem Hause Holstein, etwa wie mein Vetter, der Großherzog von Oldenburg, als er an Preußen den Jahdebusen abtrat, und daß ich demgemäß positive Verpflichtungen gegen Deutschland anerkenne; im Gegentheil nehme ich die volle Freiheit eines Kaisers aller Reußen, bloß seine Interessen zu verfolgen, nach wie vor in Anspruch, und will und muß nur darum zugleich die Rechte eines deutschen Bundesgliedes auch für mich in Anspruch nehmen, weil jeder Fürst Mitglied des deutschen Bundes ist, ‚welcher erklärt, daß er dazu gehört'."

schaftlichkeit geschlagen zu werden pflegt, so erhalten dadurch nicht nur auch wir im Allgemeinen eine ernste Mahnung bei unsrem Streben nach Erkenntniß der Wahrheit stets auch auf die alle Wahrheitserkenntniß wesentlich mitbedingende Reinigung und Stärkung unsres Willens bedacht zu sein, sondern wir dürfen uns auch nicht abhalten lassen, reumüthig und schamvoll in unsern eignen Busen zu greifen. Denn haben wir auch in der Rupp'schen Abstimmung den denkwürdigen Kanon nicht aufstellen helfen, so haben wir es in Beziehung auf unser vorliegendes Thema eigentlich nicht viel besser gemacht. Wir nämlich, anstatt uns gegen den Unsinn zu wahren, — sprechen denselben nach, lassen uns denselben — gefallen, geben zu, daß das Princip der freien Schriftforschung, aus welchem unsre Kirche erwachsen ist, seiner Natur nach ein solches Princip der Unordnung und Zerstörung wirklich sei, wofür es von den römischen Gegnern unsrer Kirche von jeher erklärt worden ist und von ihren falschen Freunden factisch gestempelt wird. Anstatt es ihnen zu entreißen, geben wir es ihnen preis; anstatt es als eine köstliche Perle zu bewahren und mit allen Kräften zu vertheidigen, suchen wir uns seiner zu entledigen, und zwar so rasch und gründlich, als nur möglich. Anstatt mit nüchternem Geist und festem Herzen den Dingen in die Augen zu blicken und das Princip selbst von seinen äußern Verkehrungen zu unterscheiden, lassen wir uns von der rationalistischen Auslegung desselben imponiren, gleichsam als hätten wir alle Fähigkeit gesunden Denkens und Unterscheidens verloren, und als hätte erst der Rationalismus jenes Princip erfunden, während es längst bestand und das Fundamentalprincip unsrer Kirche war, lange bevor es Rationalismus in unsrer Kirche gab.

Verehrteste Herren! Nehmen Sie mir nicht übel, wenn ich das so gerade und unverhohlen heraussage. Ich frage Sie: ist das recht, ist das verständig, ist das christlich, ist das protestantisch, ist das vollends lutherisch, sich vor der freien Schriftforschung scheuen? Fürwahr, ich vermag meinestheils in dieser Scheu nur die Wirkung einer maßlosen Angst zu erblicken, welche, wenn sie sich auch auf eine leider nur zu große Reihe beklagenswerther Erscheinungen berufen kann, doch schon, nicht allein weil sie maßlos ist, sondern weil sie die Angst zum Grundstein des Neubaues

unsrer Kirche machen will, sich wenig empfiehlt. Diese Angst ist so groß, daß sie total den Kopf verliert, aller besonnenen Ueberlegung sich entschlägt und die Wahrheit der evangelischen Lehre nicht besser sichern zu können glaubt, als wenn sie dieselbe hinter auf katholische Weise erbaute Bollwerke verschanzt. Unsre evangelische Kirche aber ist nicht entsprungen aus der Angst vor der freien Schriftforschung, sondern aus der freudigen Zuversicht zu derselben, aus der erfahrenen Ueberzeugung sowohl von ihrer Deutlichkeit in allen zum Heil nothwendigen Dingen, als dem felsenfesten Glauben an ihre Wahrheit, an die Stimme Gottes, welche aus ihr vernehmlich zu uns redet, an den Geist, der aus ihr Zeugniß gibt unsrem Geist, der uns ihr Verständniß erschließt, der uns durch sie immer tiefer in die Geheimnisse des Reiches Gottes hineinleitet. Daher ist jene Angst nicht bloß ein Fehler, sondern eine Sünde; sie beruht auf einem Mangel an Glauben, den wir nicht entschuldigen, für den wir Gott um Vergebung bitten sollten. Wir sollten wohl überlegen, wenn wir daran sind, zu Gunsten der Symbole auf die freie Schriftforschung zu verzichten, nicht etwa bloß ob wir den Reformatoren damit nicht geradezu ins Gesicht schlagen, sondern ob wir nicht auch gegen Gott selbst uns versündigen. Niemals aber sollte uns der Gedanke beikommen, unsre Kirche aus ihrem Verfall wieder aufrichten zu wollen, wenn wir zugleich der Meinung wären, unsern gänzlichen Zerfall mit ihrem obersten Formalprincip erklären zu müssen. Das Schriftprincip hat den Protestantismus, wenn nicht überhaupt geboren, doch wenigstens zu klarem, vollem Bewußtsein herausgeboren. Ist es falsch, unanwendbar, so ist auch der ganze Protestantismus, dem dies Princip wesentlich ist, eine Fehlgeburt, und wir müssen darauf verzichten, ihn kräftig wiederherzustellen und in der Reinheit seines Princips, in Einheit mit demselben fortzubilden. Es wäre vergeblich. Das, was wir wiederherstellten, könnte eine in diesem oder jenem Stück der Kirche der Reformatoren ähnliche Schöpfung sein, aber die Kirche der Reformatoren wäre es nicht. Jedenfalls würde es etwas dem Katholicismus Aehnliches sein, nur würde es nicht die Bedeutung und Energie des Katholicismus haben, der das, was er will, ganz will, während diese Schöpfung zwischen Katholicismus und echtem Schriftprotestantismus nur eine

kränkliche Mitte einhielte. Treffend sagt Martensen in seiner Dogmatik (S. 45), daß der Katholicismus sich nur zu einem großen System von Garantien des Christenthums entwickelt hat, über die am Ende die Sache selbst, welche durch dieselben garantirt werden sollte, in Schatten gestellt worden ist. In ähnlicher Weise würden wir in ausschließlichem Suchen nach Garantien für eine einmüthige Schriftauslegung durch Aufstellung der Symbole als schlechthiniger Norm für dieselbe die Schriftauslegung selbst verlieren, wie es denn auch durch die Geschichte jener Zeiten, in welchen die Symbole in übertriebener Werthschätzung standen, genugsam bezeugt wird.

Ich habe oben die Behauptung zu begründen gesucht, daß es über unsre Kirche selbst den Stab brechen hieße, wenn wir die Hauptartikel des Glaubens, welche sie in der Zeit ihrer Entstehung aufstellte, für Irrthum erklären müßten. Ich muß diese Behauptung jetzt wiederholen. Aber hinzusetzen muß ich auch das, daß es ebenso über unsre Kirche den Stab brechen hieße, wenn wir das Vertrauen zu dem Principe verloren hätten, welchem jene dogmatischen Aufstellungen ihr Dasein verdanken: zu dem Schriftprincip in seiner Ganzheit und Lauterkeit. Das Eine wie das Andere gehört zur Vollständigkeit und Wahrheit des Protestantismus. Nicht mit dem Einen allein, sondern mit Beiden steht er und fällt er.

Jene Angst tritt aber nicht bloß in Beziehung auf den einzelnen Punkt hervor, welcher heute unser Thema bildet; sie äußert sich überhaupt nicht bloß in vereinzelten Erscheinungen, sondern sie ist nachgerade eine Sünde geworden, welcher die protestantische Welt auch in weiteren Kreisen sich hinzugeben scheint und — sie vor Allem sollte sich derselben schämen — auch die theologische Welt. Von manchen Seiten werden jetzt Gesetz, Ueberlieferung, Kirchenauctorität und Alterthum als die Alles überragenden Normen in unsrer Kirche aufgestellt*). Wir hören nicht bloß aus

*) Vgl. im Wittenberger Kirchenfreund 1851, Nr. 1 den Vortrag von Appuhn, gehalten in Wittenberg den 18. September 1850: „Es ist ferner das Bedürfniß der Autorität, welches uns vereinigt hat. Ja, wir gestehen es, wir haben die Autorität nöthig, vor der wir uns demüthig beugen. — In unsrer Kirche finden wir die Auctorität, deren heilsame Zucht, deren

Baiern, sondern auch aus Preußen und Hannover wunderliche Losungen über eine Gestaltung der protestantischen Kirchenverfassung in Absicht auf festere Garantien für das evangelische Christenthum durch neue Bestimmung resp. Steigerung des Begriffes vom geistlichen „Amt" und Ausdehnung seiner ausschließlichen Befugnisse. Männer wie Löhe, Petri, auch manche Stimmen in der Evangelischen Kirchenzeitung *) lassen sich über den Begriff der Kirche, das göttliche Recht des „Amtes" in einer Weise vernehmen, welche von den Auslassungen katholischer Priester über den ordo sich wenig unterscheiden dürften. Es ist wohl der Mühe werth, von dieser Sache, einem erwachenden Puseyismus in Deutschland, auch in unserm Kreise einmal besonders zu reden. Einstweilen erlaube ich mir, Sie auf das zu verweisen, was gegen diese Regungen in Baiern von Höfling **), in Preußen von Jul. Müller ***), Richter †) und Guericke ††), in Hannover von

sichere Regel unser Herz fest, unsern Gang gewiß und eben deßhalb unsre Seele fröhlich macht."

*) z. B. Evangelische Kirchenzeitung 1850, Nr. 76. 77, die vier Punkte, welche dort gefordert werden, um der Gemeindeordnung „das Princip" von oben aufzuprägen. Die unbeschreibliche Gedankenlosigkeit, mit welcher dieser Ausdruck gebraucht wird, weist besonders Jul. Müller (s. unten) nach.

**) Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 2. Auflage (Erlangen 1851). Vorwort zur 1. Auflage: „Eine offenbar katholisirende, hierarchische Grundanschauung sucht sich auf dem Gebiete unsrer Kirche, wo nicht als allein, doch wenigstens vor der Hand als mitberechtigt geltend zu machen und tritt mit dem Anspruche besonderer Treue gegen die Kirche und ihr Bekenntniß auf."

***) Vgl. verschiedene seiner Ausführungen in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft von Schneider, z. B. Jahrgang 1851, Januarheft; besonders aber neuerdings sein trefflicher Aufsatz: „Ueber die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes", Jahrgang 1852, Januar und Februar.

†) Richter (Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851) gibt im Grund durch das Ganze seiner geschichtlichen Ausführung, wie an einzelnen Stellen, die beste Widerlegung der obigen cruden Theorien, sofern sie sich als die echt geschichtlich-protestantischen geltend zu machen suchen.

††) Verschiedentlich in der von ihm und Rudelbach herausgegebenen Zeitschrift für Lutherthum und lutherische Kirche in den Jahren 1850 und 1851, besonders auf Anlaß der von dem altlutherischen Pastor in Halle,

unserm Landsmanne Ehrenfeuchter*) treffend erinnert worden ist. Ja, wir brauchen Garantien; aber keine katholischen. Solche Garantien taugen für uns nicht; sie werden die bösen Geister nicht bannen, weil sie nicht vom heiligen Geiste, dem παράκλητος, herstammen, sondern vom Geiste fleischlicher Angst und fleischlichen Echauffements. Das ist ein schlechter Conservatismus, der sich aus Furcht vor dem einen Extrem ins entgegengesetzte hinübertreiben läßt, der die alte Lutherkirche herzustellen unternimmt, während er sich gegen ihre ersten Grundbegriffe auflehnt. Nicht fleischliches Echauffement wird unsrer Kirche die zu ihrer Erneuerung heilsamen Rathschläge geben, sondern nüchterner Verstand, klare Besonnenheit und gründliche Kenntniß ihres Wesens und wahren geschichtlichen Charakters, wenigstens mehr Kenntniß von letzterem, als die moderne Amtstheologie in der Regel zu besitzen pflegt; nicht dies „Amt" wird unsre Kirche erneuern und beleben, sondern das Evangelium und der heilige Geist, der zwar ein Geist der Ordnung ist, nicht aber ein Geist des hierarchischen ordo; nicht aus der Angst wird unsre evangelische Kirche wiedergeboren werden, sondern aus Buße — auch über „Amtssünden" vergangener Jahrhunderte — und Glauben. Läßt sich unsre Kirche durch modernkirchliche Irrthümer von immer erneutem Treiben der Hauptartikel Buße und Glauben ablenken, so lenkt sie damit von dem Wesen ihrer inwendigen Erneuerung selbst ab; und gibt unsre Kirche Verstand und Kenntniß auf, so gibt sie sich selbst auf.

Eine Forderung des Verstandes ist es nun auch, das Princip der freien Schriftforschung verständig zu verstehen und nicht unverständig, d. h. so, daß nicht die Schriftauslegung des Einzelnen schlechthin berechtigt ist gegenüber der Schriftauslegung der Symbole, sondern die Schriftauslegung der Kirche. Hierauf entgegnet mir nun vielleicht Einer oder der Andere von Ihnen: wie, wenn nun die Kirche durch ihre amtlichen Organe, ihre Behörden, Con=

---

dem Vater des Altlutherthums, angedrohten Ausschließung vom Abendmahl.

*) In der Hannover'schen Monatschrift für Theologie und Kirche, Jahrgang 1850, September= und Octoberheft.

sistorien, Generalsynoden u. s. w. mit dem Principe der freien Schriftforschung Mißbrauch triebe; muß nicht auch diesem vorgebeugt werden, und ist das auf andere Weise möglich, als durch irreformable Geltung der Symbole? Auch auf diese Frage muß mit: „Nein!" geantwortet werden. Denn gerade eine verständige Erwägung der Sache läßt ein solcher Einwurf vermissen. Denn hält man die Kirche in ihren gesetzlichen Organen und ihrer ordnungsmäßigen Repräsentation für unfähig, im Einzelnen einen Mißbrauch des Schriftprincips abzuwehren oder für sich selbst nicht dagegen gesichert, wie wird sie dann fähig sein, das Ganze der Symbollehre in Schutz zu nehmen? Wenn sie nicht angethan ist, das Geringere zu vollbringen, wie soll sie das Größere zu leisten im Stande sein? Ich gebe vollkommen zu, daß die amtlichen Organe unsrer Kirche dem Unglauben dienstbar werden können. Wir haben seit hundert Jahren Vieles der Art erlebt. Aber anstatt uns an dem Schriftprincipe irre zu machen, sollten diese Erfahrungen vielmehr dazu dienen, uns eine wichtige Wahrheit in Betreff der Symbole lebendig zu Gemüth zu führen, oder noch allgemeiner gefaßt: die Grenze, über welche jede äußere menschliche Vorkehr gegen Verderbniß der Lehre und der Schriftauslegung nicht hinausreicht. Ist die Kirche im Ganzen und Großen und in ihren gesetzlichen Organen nicht mehr eine Wohnung des heiligen Geistes, hat sie sich gegen seine Wirkungen verschlossen, strebt sie demselben trotzig entgegen, dann helfen auch alle Symbole nichts mehr und alle menschliche Garantien sind vergebens, weil sie eben nur menschliche sind. Dann heißt es eben auf menschliche Garantien einstweilen verzichten und an die alleinige unerschütterliche Garantie sich halten, welche der Kirche und der Wahrheit gegeben ist in demjenigen, welcher selbst die Wahrheit ist, in dem Haupte der Kirche, in dem erhöhten Christus, der im Regimente sitzt zur Rechten der Majestät und der die Seinen nimmer verläßt. Die Lehre „von der Regierungsgewalt Christi, die er", wie unsre Kirchenrathsinstruction sagt, „durch Leiden und Tod sich erworben und dann durch Auferstehung und Hingang zum Vater davon Besitz genommen hat", — diese Lehre wird dann der Trost der Minorität sein, welche den Brunnen der Wahrheit zur Gottseligkeit, den Brunnen des Wassers, das ins ewige Leben

quillet, in der großen Massenkirche verschüttet sieht. Zu Jesu Christo, der da als König herrscht, werden sich die Gebete der unsichtbaren Kirche erheben, und sie wird nicht nachlassen zu flehen, daß er, der mit seinen Gläubigen zu sein verheißen hat allezeit bis an das Ende der Tage, daß er die sichtbare Kirche erneuere und ihre Todtengebeine belebe! Und wird da der, welcher verheißen hat, daß selbst die Pforten der Hölle seine Kirche nicht erschüttern sollen, diese Gebete unerhört lassen?

Ach seien wir doch nicht kleingläubig, verstocken wir uns doch nicht gegen das, was wir mit unsern Augen sehen, mit unsren Ohren hören, mit unsern Händen greifen können von allem dem, was im Lauf der letzten Jahrzehnte in und mit der evangelischen Kirche in Deutschland und auch in Baden sich begeben hat! Ich habe vorhin das Zeugniß des Dr. Winer über die Wendung angeführt, welche der Streit der Exegeten neuerdings genommen hat. Wie ist es denn zu erklären, wer ist die Ursache davon, daß die Exegese durchschnittlich wieder auf das Verständniß der Schrift, als das richtige hingeführt hat, welches die Theologie in ihrer älteren Periode festgehalten hat? Ist es etwa geschehen aus Gehorsam gegen die Symbole? oder ist es geschehen auf Befehl der Consistorien, oder der summi episcopi, der Könige und Großherzoge? Wahrlich, sie habens nicht gethan und können das nicht thun, sondern der Herr hat es gethan, kraft seiner „Regierungsgewalt in der Kirche des neuen Bundes“, durch seinen heiligen Geist, der in alle Wahrheit leitet und der in seiner Kirche wohnen bleibt, wenn auch nur noch zwei oder drei in seinem Namen zusammentreten. Aber der von dem Herrn der Kirche ausgehende Geist der Wahrheit hat nicht nur dem Unwesen ein Ende gemacht, welches in der biblischen Philologie eingerissen war, jener Willkür, wonach Präpositionen und Partikeln einmal das bedeuten sollten, was sie ihrer Natur nach bedeuten konnten, dann aber auch ebenso gut das Gegentheil davon bedeuten können sollten, sondern er hat auch andrer gräulicher unwissenschaftlicher Willkür in der bisherigen Freischriftforscherei ein Ende gemacht, ja, er hat die ganze wissenschaftliche Theologie umgewandelt, indem er ihr von Neuem die Wege gezeigt hat, auf welchem man allein zur lebendigen Erkenntniß seines Wesens als Propheten, Hohenpriesters

und Königs, zum Verständniß seines heiligen Wortes vordringt. Ich weiß recht wohl, daß die neuere wissenschaftliche Theologie noch sehr weit entfernt ist vom Gipfel der Vollkommenheit. Es ziemt sich auch nicht, seine Profession in unbescheidener Weise zu rühmen; es ist sogar dergleichen doppelt bedenklich in dieser unsrer Zeit, wo man auch in der Kirche manchen Orts Niemand einen größeren Schimpf glaubt zufügen zu können, als wenn man ihn einen Professor nennt*). Allein ich möchte wohl in dieser Versammlung an diejenigen, welche mit mir gleichen Alters sind oder noch älter, die Frage richten: wie viele unter uns sind es, welche dem Rationalismus nicht angehangen haben, der in der Zeit unsrer Studien so gut als herrschend war, und wer hat uns aus demselben herausgeführt? Wäre vor dreißig, ja, noch vor zwanzig Jahren eine so zahlreiche Versammlung, wie die heutige, wie die vorige möglich gewesen, eine Versammlung, die sich zum Zweck gesetzt hat, dem Bekenntniß unsrer Kirche zu seiner gebührenden Anerkennung, zu seinem Recht zu verhelfen? Gewiß, wenn seit den letztvergangenen Jahrzehnten eine so große und wohlthätige Umwandlung in den Geistern vorgegangen ist, wenn so Viele, wenn gerade die Wissenschaft den positiven Boden des Christenthums sich erobert hat, so ist alles das nicht das Werk von Menschen, sondern das hat der Herr gethan, der im Regimente sitzt für und für; ihm allein gebührt die Ehre und der Dank. Glauben Sie mir: es liegt — nicht in dem gewöhnlichen literarischen Getriebe, wohl aber — in der ernsten strebenden Wissenschaft stets eine Sehnsucht nach der Wahrheit, wenigstens ein unvertilgbares Gefühl, ein Sinn für dieselbe, der zwar eine Zeit lang zurückgedrängt und übertäubt werden kann, aber sicher immer wieder hervorbricht und gegen die Unwahrheit, die Unnatur, die Lüge, die Sophistik, kräftig reagirt. Diese Reactionsfähigkeit aber ist ganz besonders der theologischen Wissenschaft eigen, kraft derjenigen Wahrheit, welche sie zu ihrem Gegenstand gemacht hat. Diese Wahrheit ist der Herr selbst; und wenn die irdische Wahrheit

*) Spätere Randglosse: „Vgl. Graf Görtz gegen Professorenthum und die betreffende Erwiderung von Rud. Wagner“ (s. oben I. Abtheilung, S. 313—314). D. H.

Macht hat zum Kampf gegen ihre Verkehrung, so hat die himmlische Wahrheit noch größere Macht. Denn die ganze Macht dessen, der die Wahrheit selbst war, ist auch ihre Macht und keine andre Macht kann ihr auf die Dauer widerstehen. Sie hat sich auch in den Tagen, welche wir erlebt und durchlebt haben, unwiderstehlich gegen ihre langjährige Verkehrung geltend gemacht, und der Herr mit der Wissenschaft die Kirche und mit der Kirche die Wissenschaft zu erneuern angefangen. Der aber das Werk der Erneuerung begonnen hat, der wird es auch vollenden. Ich bin wahrlich weit entfernt, auf Seite jener antinomistischen Phantastik zu treten, welche, weil alle menschliche Ordnungen mangelhaft und gebrechlich sind, von festen menschlichen Ordnungen, Einrichtungen, Vorkehren nichts wissen will, und immer nur die Worte Geist und Freiheit im Munde führt. Aber das fühle ich mich gedrungen nochmals zu wiederholen: seien wir nicht allzu besorgt in Betreff der bloß menschlichen Garantien für die Kirche; legen wir auf die Garantie, welche die Symbole für die Reinheit der Lehre gewähren sollen, kein allzu großes Gewicht; erwarten wir von ihnen nicht, was sie der Natur der Sache nach nicht zu leisten im Stande sind; am wenigsten aber versündige sich unser Kleinglaube dadurch, daß wir das Recht und Princip der freien Forschung im Worte Gottes mit dem Stempel der Verwerfung brandmarken, seinen gebornen Feinden zum Hohn, und es durch Bezeichnung als Werkzeug kirchenzerstörender Wühlerei seinen falschen Freunden als willkommene Beute überantworten. Denn das Eine ist so gewiß als das Andre: haben die Reformatoren in der Hauptsache die Schrift nicht richtig ausgelegt, so ist mit dieser Ueberzeugung dem Protestantismus sein religiöses Fundament abgesprochen; und haben andrerseits wir kein Vertrauen mehr zu der freien Schriftforschung, so ist auch mit dem Aufhören dieses Vertrauens dem Protestantismus sein religiöses Fundament entzogen.

III. Abschnitt.

Die durch falsche Anwendung des Princips der freien Schriftforschung hervorgerufene Angst würde jedoch für sich allein schwerlich

vermocht haben, eine solche Verstimmung gegen jenes Princip und gegen die Begrenzung des normativen Ansehens der Symbole durch ein quatenus zu erzeugen, wenn nicht die auffallendsten Mißverständnisse über die Entstehung dieses quatenus und über den Grad von Geltung, welchen die Reformationszeit der Schriftforschung des einzelnen Predigers in der Kirche und für die Kirche einzuräumen Willens war, hinzugekommen wären. Es ist nämlich die Meinung verbreitet, als sei das quatenus erst eine Erfindung des Rationalismus, und als habe die Reformationszeit zwar das Princip der freien Schriftforschung aufzustellen gewußt, nicht aber zugleich auch an die Möglichkeit eines Mißbrauches desselben und die Art, wie die Kirche gegen diesen Mißbrauch zu schützen sei, gedacht. Es wird daher der dritte und letzte Theil meiner heutigen Aufgabe darin bestehen, zu zeigen, daß sowohl die eine, als die andre dieser Annahmen irrig ist.

Sehen wir uns nun zunächst nach Beweisen für meine obige Behauptung um, daß es im Sinne unsrer Reformatoren nicht die Schriftauslegung des einzelnen Lehrers ist, welcher mit dem Princip der freien Schriftforschung ein absolutes Recht eingeräumt wird gegenüber jeder menschlichen Festsetzung, sondern nur die Schriftauslegung der Kirche, so ist wohl so viel schon a priori anzunehmen, daß die Reformatoren schwerlich so gedankenlos waren, die Christenheit erst dem Gehorsam eines unbedingt privilegirten Lehrstandes zu entziehen, um dann, gewissermaßen im gleichen Athem, die Gemeinden dem Gehorsam eines ebenso unbedingt privilegirten Lehrstandes wieder zu unterwerfen. Ein solches Privilegium aber wäre dem Lehrstand gewiß zugestanden, wenn jedes seiner Mitglieder, sobald es nur einmal die Ordination empfangen, eben damit nun rücksichtlich seiner Schriftforschung jeder Controle überhoben wäre. Es wäre wirklich nur der alte Papismus unter anderem Namen, wenn ein Prediger, der Irrlehre angeklagt, zu erwiedern das Recht hätte: meine Lehre beruht auf meiner Schriftforschung, meine Schriftforschung ist eine freie; denn ich bin ordinirter Prediger, und weil ich das bin, so hat kein Mensch das Recht, mich über meine Lehre zur Rechenschaft zu ziehen. Ja, es wäre dieses absolute Recht des Lehrstandes im Grunde noch ein schlimmerer Papismus als der römische. Denn ein römisches

Gemeindeglied könnte immer noch den einzelnen Priester durch den Bischof zur Rechenschaft ziehen lassen und den Bischof allenfalls durch ein Concilium oder den Papst; die Kirche hätte also stets nur wenige oder einen Monarchen. Die evangelischen Gemeinden dagegen genössen das beneidenswerthe Vorrecht, ebenso viele absolute und verantwortungsfreie Lehrmonarchen zu besitzen, als es examinirte und ordinirte Personen gibt; denn auch Dekan und Consistorium, Gemeinde und Synode vermöchten gegen das so absolut gefaßte Recht der freien Schriftforschung des Einzelnen nicht irgendwie aufzukommen. Glücklicherweise beruht es aber nicht auf bloßer Präsumtion, daß die Reformatoren einem so thörichten Absolutismus nicht gehuldigt haben, sondern es fehlt auch nicht an urkundlichen Beweisen für das Gegentheil, und wäre man im Allgemeinen besser mit den Documenten unsres kirchlichen Alterthums vertraut gewesen, so würde man sich über das Princip der freien Schriftforschung nicht so kläglich haben irre machen lassen. Schon die Augsburgische Confession legt im Artikel 28 de potestate ecclesiastica der Gesammtheit des Lehrstandes gegenüber dem einzelnen Gliede ein Recht bei, über dessen Lehre zu urtheilen, also auch über seine Schriftforschung. Aber nicht bloß der geistliche Stand übt diese Controle über seine Mitglieder, sondern von der ganzen Kirche wird dieselbe geübt als Gesellschaftsrecht. Dies geht hervor sowohl im Allgemeinen aus dem Anhange zu den Schmalkaldischen Artikeln, als im Besonderen mit directer Beziehung auf die Auslegung der Schrift aus den von Melanchthon verfaßten Regensburger Artikeln vom Jahr 1541: „Tribuenda est auctoritas verae ecclesiae, quod penes eam est verus intellectus seu interpretatio scripturae. Ita est quidem donum interpretationis penes veram ecclesiam, sed non est certis personis aut locis alligatum. . . . Porro omnia, quae dicta sunt de vero intellectu et dono interpretationis, pertinent ad eos solos, qui sunt viva membra ecclesiae. . . Tertio tribuenda est ecclesiae auctoritas constituendi judicia de doctrina." *) Ferner sagt Melanchthon: „Quia non semper

*) Bretschneider, Corp. Ref., T. IV, p. 349 sq. — Späterer Zusatz: „Ueber den Antheil der Fürsten an den judiciis

constat quae opiniones sint blasphemae seu impiae, ideo debet praecedere aliud judicium, videlicet cognitio de doctrina. Haec autem pertinet non solum ad magistratum, sed ad ecclesiam h. e. non tantum ad presbyteros, sed etiam ad laicos idoneos ad judicandum. . . Si quidem synodi sunt judicia ecclesiae, et cum errant episcopi, laici habent mandatum, ut ab eis dissentiant juxta illud: cavete a Pseudoprophetis. . . Hoc mandatum ad omnes pertinet, ut pro suo loco de doctrina ex verbo Dei judicent. . . Neque enim in ecclesia haec tyrannis constituenda est, quod oporteat laicos assentiri et applaudere omnibus sine delectu quae decreverint episcopi." *) Ferner: „Summum judicium est ecclesiae. At ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu, ideoque promissio veritatis ad universam ecclesiam pertinet, et non tantum ad unum ordinem. Sunt igitur legendi judices non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici, qui propter honestos mores, gravitatem et eruditionem sunt idonei." **)

Wenden wir uns zu der andern der beiden Annahmen, daß nämlich die Begrenzung der Symbolauctorität durch ein quatenus erst eine Erfindung des Rationalismus sei, so muß ich Ihnen aufrichtig bekennen, daß es mir unbegreiflich ist, wie man sich auf Seiten der Vertheidiger der Symbole zu einem so crassen Irrthum hat verleiten lassen können. Wir können wohl mitunter die Erfahrung machen, daß die blinden Gegner der Symbole mit dem Inhalt derselben nur sehr oberflächlich bekannt sind, ja, daß der große Haufe dagegen eifert, ohne sie nur je gesehen, geschweige denn aufmerksam studirt zu haben. Aber daß leidenschaftliche Bekenner der alten Bekenntnisse Anlaß zu dem Verdachte geben, mit dem Inhalt derselben bei weitem nicht so vertraut zu sein, als

ecclesiae in Glaubenssachen vgl. einige Aeußerungen Melanchthon's in Reuter's Repert. 1859, Jan., S. 26. — Noch andere Stellen über die judicia ecclesiae, s. Corp. Reform., T. IV, p. 1250 u. 568. — Auch gute Bemerkungen hierüber bei Krahner in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1852, Sept., S. 296 ff." D. H.

*) Bretschneider, Corp. Ref., T. IV, p. 468.

**) Pezel, Consil. Melanchth., T. I, p. 528.

man mit Fug und Recht voraussetzen sollte, das ist doch gewiß sehr verwunderlich. Diese wenigstens sollten den Inhalt der Symbole kennen, genau und vollständig kennen und nicht an wichtigen Festsetzungen derselben unbesehens vorübergehen. Zu diesen Festsetzungen aber gehört auch die Begrenzung ihres eigenen normativen Ansehens durch das höhere Ansehen der Schrift, die bescheidene Stellung, welche sie ihren Bestimmungen gegenüber der heiligen Schrift geben, die Möglichkeit, welche sie durchblicken lassen, von einer fortgesetzten gewissenhaften Schriftforschung noch einen ansehnlichen Gewinn zu ziehen.

Bekanntlich sind die meisten Symbole der evangelischen Kirche Deutschlands nicht in der Absicht verfaßt worden, um als Symbole im heutigen Sinne des Wortes zu dienen, nämlich als Normen für die öffentliche Lehre. Die Augsburgische Confession und ihre Apologie tragen vorwiegend den Charakter von Schutzschriften für den verleumdeten protestantischen Glauben und nur von dieser Seite auch einen confessorischen Charakter an sich. Die Schmalkaldischen Artikel sollten die Hauptpunkte des evangelischen Lehrbegriffes als Grundlage für Verhandlungen mit der römischen Kirche auf einem bevorstehenden Concil aufstellen; die beiden Katechismen Luther's und der Heidelberger Katechismus dienten dem in ihrem Titel ausgesprochenen Zweck. Erst mit der Zeit verlieh ihnen das Bedürfniß der Kirche die Autorität von Symbolen. Sie hatten also auch durchaus keinen Anlaß, sich über ihre Autorität als Symbole, über den Umfang und die Grenzen derselben auszusprechen. Melanchthon, der Verfasser der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie, war so weit entfernt, ihnen den Symbolcharakter beizulegen, daß er an beiden fortwährend Umarbeitungen vornahm, was er nicht geburft und auch zuverlässig sich nicht erlaubt haben würde, wenn er ihnen jenen Charakter damals schon beigelegt hätte. Erst die Concordienformel wurde mit der bestimmten Absicht verfaßt, ein symbolisches Buch aufzustellen, irrige und verderbliche Lehrgrundsätze von der Kirche abzuhalten durch Aufstellung normativer Entscheidungen über die streitigen Lehrartikel. Sie hatte daher auch zuerst Anlaß, über das Verhältniß der Autorität solcher normativer Entscheidungen der Kirche zur Autorität der heiligen Schrift sich auszusprechen.

Und sie hat sich darüber ausgesprochen, und zwar so deutlich als möglich.

Im Eingang der Concordienformel heißt es:

„Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurtheilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften alten und neuen Testaments. Andern Schriften aber der alten und neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal mit einander derselben unterworfen, und anders und weiter nicht angenommen werden, denn als Zeugen, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden."

„Und nachdem gleich nach der Apostel Zeit, auch noch bei ihrem Leben, falsche Lehrer und Ketzer eingerissen, und wider dieselbige in der ersten Kirchen Symbola, das ist kurze, runde Bekenntnisse gestellt, welche für den einhelligen, allgemeinen christlichen Glauben und Bekenntniß der rechtgläubigen und wahrhaftigen Kirchen gehalten, als nämlich das Symbolum Apostolicum, Symbolum Nicaenum und Symbolum Athanasii: bekennen wir uns zu denselben und verwerfen hiemit alle Ketzereien und Lehre, so denselben zuwider in die Kirche Gottes eingeführt worden sind."

Nun folgt die gleiche Erklärung rücksichtlich der ungeänderten Augsburgischen Confession, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den beiden Katechismen Luther's, und es heißt weiter:

„Nach dieser Anleitung, wie oben vermeldet, sollen alle Lehrer angestellt, und was derselben zuwider, als unsres Glaubens einhelliger Erklärung entgegen, verworfen und verdammt werden."

„Solcher Gestalt wird der Unterschied zwischen der heiligen Schrift alten und neuen Testaments und aller andren Schriften erhalten, und bleibt allein die heilige Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probirstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurtheilt werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein."

„Die andern Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugniß und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in

streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammt worden." *)

Analysiren wir die vorstehenden Erklärungen, so liegt in ihnen ohne Zweifel so viel: 1) daß die Kirche Entscheidungen über die in ihrem Schoße geltende Lehre zu treffen hat; 2) daß diese Entscheidungen, in den Symbolen niedergelegt, die Richtschnur für die Lehre der Kirche bilden sollen; daß aber 3) die verbindende Kraft dieser Entscheidungen nicht in einer den symbolischen Büchern schlechthin für sich oder ihren Verfassern inwohnenden Autorität beruhe, sondern 4) einzig und allein auf ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift; 5) daß der zwischen den Symbolen und der heiligen Schrift Statt findende Unterschied stets festgehalten werden muß und 6) darin besteht, daß die heilige Schrift allein Richter ist, die Symbola hingegen nur Zeugnisse, wie die heilige Schrift von den jeweilen Lebenden ausgelegt wurde; 7) daß also die heilige Schrift stets dieselbe bleibt und ihre Dignität die gleiche, jeweilen aber eine Auslegung derselben eine solche sein kann, welche sich von derjenigen in dieser Zeit irgendwie unterscheidet; 8) diese neue Auslegung aber ihre Autorisation ebenso nur von der Kirche zu erhalten vermag, als die bisherige Auslegung nur durch die einmüthige Uebereinstimmung der Kirche ihre Autorisation erhalten hat.

Die Verfasser der Concordienformel standen wohl kaum innerhalb einer Ueberzeugung so sicher, als derjenigen, daß die Schriftauslegung der frühern Symbole und ihre eigene mit dem wahren Sinne der Schrift in vollkommener Uebereinstimmung stünden. Bei aller Gewißheit der Ueberzeugung aber wagten sie dennoch nicht, derselben eine unumstößliche Autorität beizulegen, dieselbe dergestalt zu canonisiren, wie es von ihren Nachfolgern geschah. Nicht nur hoben sie daher wiederholt und stark den Unterschied zwischen Symbol und Schrift hervor, sondern sie setzten auch nicht ohne Absicht hinzu: die Symbole sind Zeugnisse, wie die Schrift jederzeit (singulis temporibus) von den damals

*) Concordienformel in der Epitome nach der Rechenbergischen Ausgabe, S. 570. Damit zu vergleichen Solida declaratio, S. 632 ff.

Lebenden (qui tunc vixerunt) ausgelegt worden sei. Es bricht in dieser Ausdrucksweise durch die Zuversicht zu der Richtigkeit ihrer Auslegung doch das Geständniß hindurch, daß eine noch vollkommenere Auslegung immer doch als möglich angenommen werden dürfe. Hätten sie diese Möglichkeit abschneiden wollen, so hätten sie sich ohne Zweifel anders ausgedrückt, etwa so: die Symbole sind zwar nur Zeugnisse der Schriftauslegung, aber nicht Zeugnisse, wie zu den einzelnen Zeiten die Schrift ausgelegt worden ist, sondern daß zu allen einzelnen Zeiten in der Kirche die Schrift richtig ausgelegt worden ist.

So enthält also selbst das strengste symbolische Buch der lutherischen Kirche nicht bloß die entschieden ausgesprochene Abwehr einer unprotestantischen Canonisation der Symbole, sondern auch die Anerkennung der Möglichkeit einer verbesserten Schriftauslegung. Daß die letztere nicht noch directer ausgesprochen ist, läßt sich leicht erklären. Denn versetzen wir uns in die Lage von Männern, welche damit beschäftigt sind, symbolische Bücher abzufassen, wie Andreä, Chemnitz, Selnecker, Chyträus, Körner u. a., so würden wir wohl ebenso wenig, als jene Männer, mit einem andern Bewußtsein an unser Geschäft zu gehen wagen, als demjenigen, daß wir unsre dogmatischen Bestimmungen aus der Schrift geschöpft haben, und daß unsre Schriftauslegung nach den sorgfältigen Erwägungen, welche wir vorher angestellt haben, auch die richtige sei. Wir würden nothwendig in dem Bewußtsein auftreten, daß unsrer Erklärung der Schrift in fraglichen Punkten ein entscheidendes Argument nicht entgegengesetzt werden könne. Wir würden in voller Zuversicht auftreten mit unsrem „credimus, confitemur et docemus" und durch die Offenerhaltung des Princips der freien Schriftforschung gegenüber unsren Auslegungen gewissermaßen eben nur das Princip zu wahren suchen, ohne von der wirklichen Anwendung desselben gegen uns viel zu besorgen. Von einem solchen Vertrauen zu der Richtigkeit ihrer Schriftauslegung sehen wir nun auch die Verfasser der Concordienformel erfüllt; gleichwohl aber wahrten sie im Eingang zu jenem Buche das protestantische Princip, in dem sie erklärten, daß, so hoch auch der Werth menschlicher Aufstellungen, so sehr zu respectiren die Bekenntnisse des kirchlichen Alterthums seien, doch die heilige

Schrift über ihnen allen stehe und als die alleinige und oberste Regel und Richtschnur betrachtet werden müsse.

Es konnte nun aber die Zeit nicht ausbleiben und sie kam wirklich, wo die Concordienformel beim Wort genommen, die lutherische Kirche bei ihrem feierlichst proclamirten Principe festgehalten wurde. Und zwar war das noch nicht die Zeit des Unglaubens. Vielmehr wie jenes Princip seine Entstehung nicht aus dem Unglauben genommen hatte, so ging auch die weitere, bestimmte, principielle und factische Entwicklung desselben nicht vom Unglauben aus, sondern vom festen, entschiedenen und lebendigen Glauben. Spener und die Pietisten sind es gewesen, welche der superstitiösen Symbololatrie ihrer orthodoxen Zeitgenossen gegenüber das Schriftprincip, die Begrenzung des quia der Symbole durch das quatenus der Schrift wieder hervorhoben. Man hatte über ein Jahrhundert lang die obige Erklärung der Concordienformel so gut wie vergessen gehabt. Durch Spener wurde zuerst wieder nachdrücklich daran erinnert und die Bedeutung derselben vollkommen ans Licht gestellt. Er war der Mann, durch welchen das Princip der fortschreitenden Schriftforschung zuerst wieder in die Anschauungen der theologischen Kreise eingeführt und dessen erneuerte Ausübung angebahnt und eingeleitet wurde. Auf dieses Princip gestützt gab A. H. Franke seine berühmt gewordenen Beiträge zur Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung heraus, unbekümmert um den Lärm seiner orthodoxen Zeitgenossen. Durch den Pietismus gelangten folgende Grundsätze über das Verhältniß der Symbole zur Kirche und zur Schrift in Geltung: die Symbole haben nicht unfehlbare, sondern nur durch die Schrift bedingte secundäre und menschliche Autorität. Diese wird nicht auf das Ansehen der Kirche allein hin angenommen, sondern von jedem auch selbst erkannt. Sie sind also auch nicht der ursprüngliche Grund des christlichen Glaubens, sondern nur die Quelle und Regel kirchlichen Lehrens durch kirchengesellschaftliche Uebereinkunft (decisiones ecclesiae conventionales). Ihre verpflichtende Gültigkeit für die Einzelnen ist deren Pflicht gegen die Kirchengesellschaft, wiefern sie deren Glieder und Lehrer sein wollen. Ihre Gültigkeit für die Kirche besteht so lange, als diese sie schriftgemäß findet. Zu stets weiterer

Schrifterforschung ist der Einzelne berechtigt und die Kirche verpflichtet. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Verständnisse seiner Schrift, in von ihm erleuchteten und geheiligten Einzelnen, währt über die Symbole hinaus fort *).

Dies möge genügen zum Beweis, welcher hier zu liefern war, daß die Begrenzung der Symbolgeltung durch das Princip der freien Schriftforschung nicht eine Erfindung des Rationalismus, sondern ein dem Protestantismus wesentlicher, zu allen Zeiten von den gewichtigsten kirchlichen Autoritäten vertheidigter Grundsatz ist. Wenn aber später der Rationalismus das Princip der freien Schriftforschung in der oben beschriebenen Weise in seinem Interesse auszubeuten suchte, so lag die Ursache davon gewiß nicht in jenem Principe selbst, das eine sehr bestimmte, concrete, geschichtliche Ausprägung besaß, in welcher es von der rationalistischen Verflüchtigung weit entfernt war. Vielmehr wirkten hiezu ganz andre Ursachen. Nicht durch freie Schriftforschung gelangte der Rationalismus zu seiner Negation, sondern aus einem schon vorhandenen Geist der Negation construirte er sich eine demselben dienstbare willkürliche Auslegung des Princips der freien Schriftforschung. Dies zu beweisen, ist mir für heute nicht möglich; es würde eine eigene Abhandlung erfordern. Dagegen fühle ich mich gedrungen, einen Hauptpunkt hervorzuheben. Nach den Grundsätzen der Reformatoren galt nur diejenige Schriftauslegung und Schriftforschung als die echte und erfolgreiche, welche cum spiritu sancto geschah. Es lag in der Forderung, die Schrift auszulegen cum spiritu sancto, nicht die Anticipation bestimmter erst durch die Auslegung zu erzielender Resultate, wohl aber die Anerkennung von der Nothwendigkeit einer Erregung des inwendigen Menschen und seiner sittlich-religiösen Anlagen durch den göttlichen Geist, so daß der Einzelne zur Schrift hinzutritt mit dem Interesse des nach geistlicher Nahrung suchenden Menschen, des Kindes, das sich nach dem Vater, der Menschenseele, die sich nach Erlösung sehnt, des Gemüthes,

*) Vgl. die weitere Auslegung und die Auszüge aus Spener's Bedenken über die Symbolfrage in meiner Schrift: „Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, S. 31 ff. 166 ff. — (Vgl. oben Nr. III zu Anfang.)

das Hunger und Durst empfindet nach Wahrheit zum ewigen Leben. Nach der Forderung des Rationalismus aber sollte der Ausleger mit völliger Voraussetzungslosigkeit zur Schrift hinzutreten, einer für die wissenschaftliche Forschung unerläßlichen Eigenschaft, nur daß sie leider vom Rationalismus selbst nicht verstanden, sondern gemißdeutet ward als absolute Leere der Seele, als Losmachung von allen religiösen und sittlichen Eindrücken, als tabula rasa aller tieferen religiösen Erfahrungen, Bedürfnisse und Empfänglichkeit, als schlechthinige Gleichgültigkeit des Gemüths gegen den in Bearbeitung genommenen Stoff. Es war natürlich, daß bei solchen Forderungen, welche man ausnahmsweise an den Ausleger der Bibel stellte, während man für die Auslegung jeder anderen Schrift gerade die inwendige Erschlossenheit des Auslegers für den Stoff und die Verwandtschaft seines eigenen Geisteslebens mit dem Stoff sogar als Bedingung des Gelingens einer Auslegung aufzustellen pflegte, — die Schriftauslegung eine durchaus profane Richtung nahm. Denn eine Voraussetzungslosigkeit dieser Art ist im Grund nichts Anderes, als die Preisgebung an jede beliebige Voraussetzung; und da man den heiligen Geist ausdrücklich verbannt hatte, so kam die Auslegung natürlich um so leichter und gewisser unter die Herrschaft des unheiligen Geistes. Demnach aber ist nicht das Princip der freien Schriftforschung, wie es im Protestantismus zu Recht besteht, sondern seine schmähliche Verkehrung anzuklagen. Indeß weiß die Geschichte zu erzählen, daß der unheilige Geist, der Geist der Negation, welcher das Schriftforschungsprincip verkehrte, nicht sich selbst erzeugt hat, sondern daß er von einer Mutter geboren worden ist. Diese Mutter war die unwiedergeborene Symbolorthodoxie, eine Orthodoxie, die viel vom heiligen Geiste wußte und redete, aber längst den heiligen Geist factisch nicht mehr besaß, die längst das Wissen um den Glauben mit dem Glauben selbst verwechselt hatte. Von ihr zum Rationalismus war nur noch ein Schritt*), und vor einer zweiten Periode ihrer Alleinherrschaft möge Gott, der Herr, unsre Kirche in Gnaden bewahren.

Hiemit, verehrteste Herren, bin ich nun am Ende meiner

*) Vgl. Bekenntnißgrundlage, S. 51 ff. Martensen, Dogmatik, S. 62.

Ausführung angelangt. Ich wünsche nichts so sehr, als Sie überzeugt zu haben, daß das auch in unsrer Unionsurkunde aufgestellte Princip der freien Schriftforschung 1) vollkommen verträglich ist mit der Annahme eines ewig wahren und darum unveränderlichen Lehrinhaltes unsrer Kirche; 2) daß es auch nicht ein Princip beständiger kirchlicher Unordnung ist, kraft dessen wir in jedem Prediger einen Reformator des kirchlichen Lehrbegriffs anzuerkennen hätten; 3) daß es nicht eine Erfindung des Rationalismus, sondern der Ausdruck des echtesten und lautersten Protestantismus selbst ist. Ob es mir gelungen ist, Sie davon zu überzeugen, das wird die bevorstehende Discussion an den Tag bringen. Ich spreche nun noch kurz meine Ueberzeugung dahin aus, daß normative Autorität der Symbole und unser „insofern und insoweit", daß quia und quatenus im gesunden Lebensproceß der Kirche immer neben einander stehen müssen, das Eine als Ausdruck für die wesentliche und unveränderliche Einheit der Kirchen- und Schriftlehre, das Andre als Anerkennung des relativen Unterschiedes, welcher zwischen der heiligen Schrift als dem Göttlichen und der kirchlichen Festsetzung als dem Menschlichen besteht. Wer heutzutage wirklich und ehrlich die Autorität der heiligen Schrift anerkennt, der hat auch Respect vor dem Inhalte der Symbole, und wer mir nicht zuzugeben vermag, daß in den Symbolen der wesentliche Inhalt des Evangeliums niedergelegt sei, der wolle mich nicht überreden, daß sein Respect vor der heiligen Schrift besonders groß und seine Schriftforschung besonders tief und lauter sei. Dagegen weiß ich mich auch schlechterdings in den Protestantismus Solcher nicht mehr zu finden, welche das Princip der freien Schriftforschung in dem Sinne, in welchem es von Anfang der Reformation bis auf die Concordienformel festgestellt und später von Spener und Anderen wieder ans Licht gestellt worden ist, verwerfen wollten. Ich betrachte unsre Symbole nicht als Werk der Inspiration; aber ebenso wenig als ein Menschenwerk, wie man es alle Tage zu Stande bringen kann. Vielmehr glaube ich, daß die Reformationszeit einen besonderen und außerordentlichen Beruf hatte zu zeugen und zu bekennen, wie keine andre Zeit nach ihr denselben wieder gehabt hat. Aber das glaube ich — und zwar im Einklange mit den hervorragendsten Vertretern

der kirchlichen Wissenschaft des heutigen Protestantismus *) — ebenso fest, daß auch unsre heutige Kirche vom Geiste Gottes nicht verlassen ist, daß er auch in ihr sich noch bezeugt, bezeugt hat und ferner bezeugen wird, auch namentlich bezeugen wird in einer fortschreitenden gesunden und richtigen Erforschung seines Wortes, und daß, wenn wir auf das Recht und Princip derselben verzichten wollten, wir ein Gericht, ein schweres Gericht uns zuziehen würden, daß, indem wir glauben würden, zu stehen, recht fest zu stehen, ein um so tieferer Fall uns ereilen würde.

Erlauben Sie mir, Ihnen zum Schlusse noch die treffenden Worte des neusten Dogmatikers über unser Thema anzuführen. Martensen **) sagt: „Auf dem organischen Wechselverhältniß von Schrift, Tradition und der christlichen, vom Geiste wiedergeborenen Subjectivität, auf diesem Wechselverhältniß beruht die Gesundheit der Kirche, und wenn wir uns einen Zeitpunkt denken, wo diese Factoren einander völlig durchdrungen haben, dann hat die Kirche ihr höchstes irdisches Ziel erreicht, ist durch den Kampf der Entwicklung wieder zur Lebensfülle zurückgekehrt, welche die apostolische Kirche vorbildlich offenbart. Eben aber weil die Freiheit ein mitbestimmender Factor ist im Begriff der evangelischen Kirche, kann die evangelische Kirche sich nicht in ruhigem Fortschritt bewegen, nicht sein ohne vorübergehende Zustände der Gährung und Auflösung. Wo die Freiheit ist, da ist auch der Mißbrauch der Freiheit. Scheinbar kennt die katholische Kirche nicht solche Zustände der Auflösung und Verwirrung, wie die protestantische. Das Autoritätsprincip wirft einen Schleier über die heimlichen Gebrechen, den heimlichen Unglauben und Zweifel, der sich regt im Innern dieser Kirche. In der protestantischen Kirche dagegen werden alle diese Gebrechen offenbar. Viele Mitglieder der protestantischen Kirche aber sind müde geworden des Mißbrauchs der Freiheit, der Willkür in der Schriftauslegung, der vielen unbestimmten Berufungen auf den Geist u. s. w. und sind von einem Verlangen ergriffen nach größeren kirchlichen Garan-

*) Z. B. Nitzsch in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, Jahrg. 1851, S. 84.

**) Dogmatik, S. 65.

tien, einem Verlangen nach einer Tradition nicht bloß mit relativer, sondern mit absoluter Autorität, um sich in dieser zur Ruhe geben zu können; und bald haben sie dieselbe im consensus der drei ersten, bald in dem der fünf oder sechs ersten Jahrhunderte gesucht. „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt", sagt der schwedische Historiker Geijer in einer seiner letzten Schriften; und obwohl die religiösen Interessen allzu früh verstummt sind unter den Stürmen der politischen Revolutionen, werden wir doch noch wieder dazu kommen, jenen „katholischen Zug" zu vernehmen, wenn die Zeit der religiösen Bewegungen kommt. Allein die Aufstellung einer Tradition, die an sich selber Unfehlbarkeit beanspruchen könnte, kirchlicher Garantien, die den inneren Freiheitskampf für die Kirche überflüssig machten, wird zum Glück unmöglich sein, zum Glück für die Entwicklung der Freiheit, die nicht bloß einer gegebenen Wahrheit bedarf, sondern einer Wahrheit, die, wie sie gegeben ist, so stets aufs neue muß innerlich erworben werden. Die vielen katholischen Sympathien, die sich im letzten Zeitraume geregt, haben gewiß eine erweckende Bedeutung, erweckend für den bei Vielen eingeschlafenen Sinn für Kirche und Tradition als natürliches Mittelglied zwischen Glauben und Schrift. Wo aber diese Sympathien zu Antipathien geworden sind gegen das Princip und das innerste Wesen der Reformation, da führen sie, was auch die späteren Erfahrungen auf mancherleiweise zeigen, nach Rom oder zu einer Ruhe in den Garantien, die dort dargeboten werden."

V.

Die Bedeutung der Bekenntnißschriften in der evangelischen Kirche.

Aus einem amtlichen Votum.

1857.

Aus Gelzer's Protestantischen Monatsblättern (October 1857), S. 219—240. Derselbe bemerkt in einer einleitenden Anmerkung: „Dieses amtliche Votum enthält mehr als Einen Gedanken, der als unumstößlicher Vordersatz für jede künftige Discussion über diese Frage angesehen werden muß. Das Votum war in seiner ursprünglichen Gestalt (als Theil einer größeren officiellen Veröffentlichung) nur einem beschränkten Leserkreise zugänglich; für die Mittheilung in diesen Blättern haben wir daher die Spuren seiner ursprünglichen localen und amtlichen Bestimmung verwischt, und nur das herausgenommen, was für die gesammte evangelische Kirche ein Interesse hat."

Nach gefälligen Mittheilungen des Herrn Herausgebers und Verlegers der „Monatsblätter" stammt dieses mit H. bezeichnete „Votum" aus Hundeshagen's Feder. Näheres über seine specielle Veranlassung konnte nicht ermittelt werden. Doch erklärt die ganze damalige kirchliche Zeitlage in Baden seine Abfassung hinlänglich.

D. H.

Es bedarf nicht erst eines ausführlichen Beweises, daß, wenn irgend ein kirchlicher Act, gewiß vor Allem die Festhaltung an einem durch den Wechsel der Jahrhunderte sich gleichbleibenden Ausdruck religiös-confessioneller Eigenthümlichkeit, näher: an den Bekenntnissen des Reformationszeitalters und der ältesten Kirche, noch immer darauf gefaßt sein muß, in weiten Kreisen und in den verschiedensten Regionen der evangelischen Kirche auf die stärksten Vorurtheile, auf einen hohen Grad von Widerwilligkeit, auf den lebhaftesten Tadel zu stoßen. Ist doch unter Geistlichen wie Nichtgeistlichen noch immer die Vorstellung verbreitet von den Symbolen der evangelischen Kirche lediglich und unterschiedslos als Producten einer unerträglichen Schärfe und Säure der theologischen Auffassung des Christenthums, eines bornirten Schulgeistes, einer traurigen dogmatischen Engherzigkeit, einer maßlosen confessionellen Erhitzung, eines verwerflichen polemischen Eifers, einer böslichen Neigung, die strebenden Geister in Fesseln zu legen. Gemäß diesem vermeintlichen Ursprung aus ungebändigter Zanksucht und Streitlust, sowie unchristlichem Haß gegen Andersglaubende, weiß man sich für keine und auch für diese unsre Zeit keine andre Zweckbestimmung der genannten Schriften innerhalb der Kirche zu denken, als die, seinen Nebenmenschen unter einem schicklichen Rechtsvorwand zum Ketzer machen zu können, als solchen hassen und verfolgen zu dürfen, vor allem einen Geistlichen um Amt und Brod zu bringen.

Wer wird nicht bereit sein, den Gefühlen, aus welchen die unter so vielen Gliedern unsrer deutsch-evangelischen Kirche verbreitete Abneigung wider die Symbole entsprungen ist, billige

Rechnung zu tragen? Denn wie es bei Aufstellung, Einführung und Handhabung einzelner symbolischer Bücher herging, das ist ja durch eine Reihe unbestrittener Thatsachen sattsam documentirt. Um von Anderem und Früherem zu schweigen, ist es ja Thatsache, daß es einst einen Kurfürsten August von Sachsen gab, der, weil sie der Calvinischen Abendmahlslehre im Herzen zugethan waren und einer Wirksamkeit im Sinne derselben, aber auch des sächsischen Mitreformators Melanchthon, überführt wurden, seinen Kanzler Cracov so lange foltern ließ, bis er an den Folgen der Folter starb; der seinen Prediger Stößel so lange im Gefängniß peinigen ließ, bis er im Wahnsinn endete; der seinen Leibarzt Peucer zwölf Jahre hindurch in strenger, schwerer Haft hielt und mittlerweile die sogenannte Concordienformel unter Anwendung des härtesten Gewissenszwangs gegen seine melanchthonisch gebildete Landesgeistlichkeit einführen ließ; der dem für Peucer sich verwendenden Kaiser Maximilian II. die bekannte Antwort gab: „Ich will nur solche Diener gebrauchen, die in der Religion nur das glauben und bekennen, was ich glaube und bekenne", und dem betroffenen katholischen Monarchen dadurch die Entgegnung abnöthigte: „Das wage ich von meinen Dienern nicht zu fordern"; der endlich von blindem Eifer zu der Aeußerung sich hinreißen ließ, daß, wenn auch nur eine Calvinische Ader an seinem Leibe sei, er wünsche, daß der Teufel sie ihm ausreißen möge. Es ist ja ferner Thatsache, daß gegen den großen sächsischen Staatsmann zu Ausgang des 16. Jahrhunderts, den weit vorausblickenden und die durch den Religionszwist der Protestanten unvermeidlichen Eventualitäten des herannahenden 30jährigen Krieges vorahnenden Kanzler Nik. Crell, von den Landständen Kursachsens auf Grund ähnlicher Anklagen eine Criminaluntersuchung betrieben und die Acten gegen den Mann, der durch Herstellung des confessionellen Friedens die deutschen Protestanten politisch zu einigen und zu kräftigen bemüht gewesen war, dem katholischen Hofgericht des katholischen Kaisers in Prag zur Aburtheilung überwiesen wurden, in Folge deren selbstverständlich 1601 das Haupt Crell's unter dem Beile fiel. Nicht minder ist es ja Thatsache, daß schamvolle Erinnerungen gleicher Art für den reformirten Zweig des Protestantismus an den Scheiterhaufen Servet's in Genf, an die

Kämpfe zwischen Remonstranten und Contraremonstranten, an die Synode von Dortrecht, an die Einkerkerung des berühmten Hugo Grotius, an die Hinrichtung des ehrwürdigen Johann Oldenbarnevelb sich knüpfen. Es ist ja endlich auch das Thatsache, daß die sächsische Praxis in Betreff der Symbole in dem bekannten Werk Carpzov's über Consistorialjurisprudenz einen classischen Ausdruck empfing, und ungeachtet ihrer unglaublichen Härte fast ein ganzes Jahrhundert lang durch dasselbe Werk in einer bis auf Spener und Thomasius nur selten angefochtenen classischen Sanction für das lutherische Deutschland sich behauptete *).

---

*) Man vergleiche über jene Praxis und die ihr zu Grunde liegenden religiösen und Rechts-Anschauungen beispielsweise aus Bened. Carpzovii, Jurisprudentia ecclesiastica s. consistorialis, lib. II, tit. XVII, defin. 226. Es heißt dort: „Non equidem sine ratione opinantur saniores politici magistratum in republica plures simul religiones minime tolerare debere, cum fieri nec soleat nec possit, ut quis Deum sincere et ex toto corde diligat, qui diversas simul religiones fovere desiderat. Certum enim inde est neutram credere religionem qui contrarias admittit.“ Als solche „saniores politici“ werden nun citirt voran der Jesuit A. Possevin, dann Bellarmin, Erasmus von Rotterdam und andere katholische Schriftsteller; dann Berufungen auf das römische Zwölftafelgesetz, Cicero, sowie auf Josaphat, Josias und andre jüdische Könige, die den Götzencultus stürzten. „Attamen“, heißt es dann weiter, „obtineri si in republica nequeat unitas religionis, toleranda potius diversitas, quam turbandum regimen status. Ut enim cuilibet magistratui summis viribus eo adnitendum concedamus, quo unica eaque vera vigeat religio; si tamen efficere hoc nequeat, medicos imitari debet, qui in morbis gravioribus quandoque plus proficiunt quiescendo, quam movendo et agendo etc. Praestat siquidem aliquam habere rempublicam, licet variis de religione dissidiis turbatam, quam nullam.“ „Tolerantur ergo“, fährt Carpzov fort, „Catholici inter Lutheranos. Sed num etiam Calviniani? Ferendi omnino, si privatim errent, quiete res suas agentes, neminem turbantes nec errorem spargentes, quin potius ad cedendum parati, si meliora edoceantur. Magistratui insuper obtemperent et onera civilia aeque ac alii non inviti sustineant. Quod si vero erroris admoniti ad veram et orthodoxam religionem Lutheranam accedere nolint, sed malitiose et pertinaciter in errore perseverent, jure expellentur ex jussu D. Apostoli, qui observare jubet eos qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam sanam faciunt, Rom. 16. vers. 17. Unam nimirum et alteram admonitionem requirit, quae si nihil proficit, vitare et rejicere jubet, Tit. 3. vers. 10. Et fieri vix potest, ut admonitione spreta in errore perseve-

Angesichts solcher Thatsachen, sowie nicht minder der leider in unsern Tagen in steigendem Maße da und dort von Seiten nicht bloß einzelner Privatpersonen kundgegebenen Symptome eines leidenschaftlichen Eifers gegen Andersgläubige, und wären es auch nur Calvinisten, Calvinizanten und Philippisten, sondern auch der auf Seiten einzelner Kirchenbehörden documentirten Wiederhinneigung zu den Grundsätzen des Carpzov'schen Kirchenrechts, — wer sollte da nicht gestimmt sein, einer doch wahrlich nicht bloß fleischlich zu nennenden Wallung vieler unsrer Kirchenglieder wider die Symbole und wider eine gefürchtete Erneurung der alten Symbolpraxis die von uns geforderte billige Rechnung wirklich zu tragen?

---

rantes Calviniani aliis scandalum haud praebeant et tandem seditionis clancularíae semen spargant, quae vel sola expulsionis causa sufficere posset, nedum severior obtineat coercitio." Nun ein Citat aus des berühmten Chemnitz „Consilium de vitandis Calvinianis", in welchem dieser den Obrigkeiten rieth, die „Zwinglianos dogmatistas, tanquam cornupetas bestias et homines in majestatem Dei filii blasphemos, a suis finibus arcere." Alsdann: „Nec juvat Calvinianos exemplum Catholicorum, quos inter Lutheranos tolerari modo diximus. Non enim Calvinistae ut pontificii sub pace religionis sunt comprehensi." Dafür Citate aus Schriften der Lutheraner Bidembach, Hutter, dem Religionsfrieden von 1555 und den Schriften des Jesuiten Anton Keller, mit folgender Consequenz: „Quod si ergo Calviniani non gaudeant jure pacificationis religiosae, quid obstat quominus in errore suo malitiose perseverantes expelli queant?" Zum Schluß folgt als authentica folgende Verfügung des Dresdener Oberconsistoriums vom 24. März 1628 an Schösser und Rath zu Pirna: „Wir haben Eure des Superintendenten die sub dato 9. Februar abgewichenes und den 23. dieses Monats beide Berichte wegen etlicher böhmischer Calvinischen Personen verlesen hören und Ihr, der Schösser und Rath, habt solche hierbei zu befinden. Begehren hierauf anstatt Sr. Kurfürstl. Durchlaucht, da noch andere Personen bei Euch des Calvinismi halben in Verdacht, Ihr der Superintendens wolltet dieselben unverzüglich vor Euch fordern, in Beisein Eurer Collegen die gradus admonitionum gegen sie gebrauchen, und wenn solche nichts bei ihnen verfangen wollen, alsdann Ihr, der Schösser und Rath, unter denen ein jeder wohnet, dieselben alsbald aus Euren Gerichten wegschaffen, uns auch, wie Ihr sämmtlich solches verrichtet, mit Zurücksendung der Beilagen hinwieder berichten. Darnach vollbringet Ihr höchst gedachtes unsres gnädigsten Herrn Willen und Meinung." Aehnliche Rescripte, z. B. über die Art der Bestattung von Calvinisten und Papisten, lib. II, tit. XXIX, defin. 383.

Wir sind der Meinung und des guten Gewissens, daß es in unsern Tagen sogar heilsam sei, die Gemüther gar vieler Glieder der evangelischen Kirche auf solche Erinnerungen zurückzulenken, um in ihnen ein recht lebendiges Gefühl der Scham, besser: der aufrichtigen Buße, zu erwecken.

Freilich werden wir dabei zugleich nie unterlassen können, die Irrthümer und Verfehlungen unsrer Väter, wenn auch nicht zu beschönigen, doch aber aus dem großen Zusammenhang gegebener Zustände und Verhältnisse, innerhalb dessen sie ebenso standen, gleichwie wir mit unsern Irrthümern und Verfehlungen innerhalb eines solchen stehen, dieselben zu erklären, und der unbestochenen Stimme der Geschichte, welche nicht bloß unerbittlich, sondern zugleich unparteiisch richtet, auch in demjenigen, was sie zu deren Gunsten meldet, Gehör zu verschaffen. Die Geschichte aber wird uns hinweisen auf die selbst nach der öffentlichen Verbrennung der Decretalen durch Luther's Eifer auch in dem neuen Kirchenthum andauernden und tiefgreifenden Nachwirkungen der kanonistischen Rechtsanschauungen, getragen und gepflegt von der jenen Schritt Luther's von Anfang an hart mißbilligenden protestantischen Jurisprudenz, und zwar auch im Artikel de haereticis; ferner auf die nothwendige Unvollkommenheit aller Anfangsbildungen, deren Gestaltungsbedürfniß die Masse und Macht des Hergebrachten spröde entgegensteht, und deren frischem, jugendlichem Gestaltungstrieb die zähe Macht des Hergebrachten ja zu allen Zeiten Concession für Concession abzuringen gewußt hat; nicht minder wird die Geschichte hinweisen auf die im Reformationszeitalter bestehenden staatlichen Einrichtungen und öffentlich rechtlichen Verhältnisse im deutschen Reich, welche auf die engste Verbindung des Kirchenthums mit dem Staat hindrängten, und welche die Gestaltung der neuen Kirche als Staatskirche im strengsten Sinne, die Gestaltung des protestantischen Staates aber als Confessionsstaat *) in ebenso strengem Sinn so gut als unausweichlich machten. Alle diese Verhältnisse eines von dem Geiste und den Gewöhnungen des Papstthums sich nur nach und nach freimachenden Zeitalters billig mit in Anschlag gebracht, wird uns die Aufstellung der Symbole als

*) Vgl. die nächstvorhergehende Note.

unverbrüchlicher Staatsgesetze innerhalb des protestantischen Confessionsstaats, die rein juridische Art der Geltendmachung der Symbole in der protestantischen Confessionskirche nicht wundern. Wir werden alsdann nicht versucht sein, dem offenbaren Mangel unsrer theologischen Vorfahren an Sinn für Individualisirung des christlichen Glaubens und Lebens, dem ebenso offenbaren frühen Uebergang der reformatorischen Geistesbewegung aus dem heiligen Liebesgeist der echten Kirche Christi in den exclusiven Schul-, Universitäts- und Consistorialgeist, der Ueberhandnahme eines harten, polemischen Symboldoctrinarismus, der einseitigen Punktualisirung alles Interesses auf das Prädicat der Einheit, mit Absehen von der Heiligkeit und Allgemeinheit der Kirche, alles Uebel allein zuzuschreiben.

Aber sollen wir nun, weil die confessionelle Basis für den Staat entschieden zu eng und der heutige Staat darüber hinausgewachsen ist, für diesen ein religiöses Fundament von schlechthin grenzenloser Weite verlangen, das den Staat in thesi entchristlichen müßte? Oder sollen wir die für den Staat unerläßliche breitere religiöse Basis auch als die für die Kirche passende und genügende erachten und befürworten, wie beides ein großer Theil der Zeitgenossen verlangt?

Nimmermehr! denn es beruht eine jede dieser beiden Lebensordnungen auf ihrem eigenen besondern Gesetz, und man soll weder beide Ordnungen, noch die Gesetze beider mit einander vermischen. Nach demselben Gesetz, nach welchem das Symbol als Norm für den Staat sich als unzureichend und sogar bedenklich erweist, nach demselben ergibt sich, daß die Kirche nie vermögen wird, desselben zu entrathen.

Ebendarum werden wir uns nie dazu verstehen, in das blinde Eifern Vieler gegen die Symbole an sich einzustimmen, nie unsre Einwilligung dazu geben oder dazu helfen, daß man die schnöde Unduldsamkeit und rohe Gewaltsamkeit, mit welcher einzelne Symbole hin und wieder zur Geltung gebracht worden sind, die Bekenntnißschriften unsrer Kirche in Bausch und Bogen entgelten läßt.

Wir werden uns zunächst zu einem solchen Vorgehen schon allein aus dem Grunde nicht herbeilassen, aus welchem wir die

Criminaljustiz nicht abgeschafft wünschen können, obschon in früherer Zeit die Tortur dabei angewendet wurde und leider noch immer einmal ein Fall von Justizmord vorkommt, oder aus welchem wir die Civiljustiz nicht für einen Hohn gegen die Menschheit erklären können, obschon etwa zu Zeiten einmal Jemand durch Ungeschicklichkeit seines Anwaltes oder Gewissenlosigkeit seines Richters in einer offenbar gerechten Sache nichtsdestoweniger den Kürzern gezogen hat. Auch die sichtbare Kirche Christi unterliegt dem Gesetze alles Endlichen: wer will sich darüber täuschen? Die Kirche, welcher Generalsynoden und Consistorien vorzustehen haben, ist ja noch nicht der Leib Christi, sondern ringt danach, diesen hohen Namen zu verdienen.

Wohl aber können wir uns der Pflicht nicht entschlagen, ausdrücklich auf das hinzuweisen, was von der herrschenden großen Unbekanntschaft mit diesen Büchern regelmäßig übersehen wird. Nämlich ein Jeder, welcher diejenige Kenntniß von den Symbolen der evangelischen Kirche wirklich besitzt, welche mit Recht von Jeglichem gefordert wird, der in diesen Dingen das Wort zu ergreifen wagt, wird und muß wissen, daß aus der beträchtlichen Anzahl von Bekenntnißschriften des reformatorischen Zeitalters nur etwa drei, die deutsche Concordienformel, die helvetische Consensformel und die Beschlüsse der Synode von Dortrecht, den Charakter einer engen und strengen Schultheologie an sich tragen, und daß ebenso nur von diesen Symbolen, deren Entstehung in die Zeit der reformatorischen Epigonen, ja zum Theil sogar weit über dieses Zeitalter hinausfällt, behauptet werden kann, daß ihre Einführung auf dem Wege des Zwangs erfolgt sei. Von allen übrigen dagegen tragen nur einzelne und zwar unter diesen manche wiederum nur nach einzelnen Theilen ihres Inhalts den Charakter der Schul- und Streittheologie an sich. Weitaus die meisten dagegen sind anstatt Angriffsschriften vielmehr Schutz- und Vertheidigungsschriften; anstatt Kriegsschriften vielmehr Friedensschriften, d. h. Grundlagen zu Vergleichsunterhandlungen zwischen streitenden Parteien; anstatt Fundamentirungen eines engherzigen Hierarchismus vielmehr Ausweisschriften gegenüber dem Staat und kirchliche Constitutionsurkunden auf einer sehr weitherzigen Basis; anstatt Festsetzungen eines trotzigen Fanatismus

lediglich Aufstellungen einzelner Haupt= und Grundartikel, von denen man freilich unter keiner Bedingung weichen zu wollen, hingegen mit Bezeichnung einer Reihe von nicht unwichtigen Streitpunkten, rücksichtlich deren man ausdrücklich ebenso sich bereit erklärt, mit den Abweichenden noch weiter zu verhandeln; endlich anstatt Producte einer abstrusen Scholastik vielmehr eigentliche populäre Lehrschriften, in denen der gediegene Kern des Evangeliums für Jung und Alt in der Gemeinde in unübertrefflicher Kraft und Popularität des Ausdrucks zusammengestellt und erläutert ist, Katechismen von ewiger Jugend und nie aufhörendem Werthe.

Nicht theologische Atrocität oder pfäffische, auch nicht politische Willkür, sondern das unabweisbare Bedürfniß der Kirche als Societät hat diesen Büchern den Ursprung gegeben und ist selbst bei einzelnen jener nicht ganz außer Rechnung zu lassen, welche wir, wie die Concordienformel, sonst nicht in diese Kategorie zu stellen vermögen. Nicht Zwang und Gewalt, sondern dasselbe Bedürfniß hat ihre Einführung bewirkt. Das nämliche Bedürfniß hat sie überall in Schätzung erhalten, wo sie ihre Geltung ungeschwächt bewahrt haben, und wiederum das gleiche Bedürfniß ihre erneuerte Geltung da gefordert, wo sie dieselbe factisch eingebüßt hatten und die Forderung einer erneuerten Geltung Bestreitungen erfahren hat.

Dazu kommt, daß die fast ein volles Jahrhundert hindurch fortgesetzte principielle Bestreitung der Symbole ein Phänomen ist, das im Grund nur der Kirchengeschichte des evangelischen Deutschlands allein angehört. Klagen über und Widerstand gegen einen durch die Symbole geübten Gewissensdruck und demzufolge Erörterungen über die Symbolfrage, d. h. über Recht und Nothwendigkeit der Symbole in der protestantischen Kirche, sind bekanntlich in Holland und England schon längst hervorgetreten und angestellt worden, bevor diese Frage in unsrer vaterländischen Kirche in Anregung kam. Aber eine Streitverhandlung, welche, wie die der deutschen Kirche, über diesen Gegenstand bereits seit 1767 andauert und gleichwohl noch zu keinem eigentlichen Abschluß hat gelangen können, ist in der Geschichte unsrer evangelischen Nachbarkirchen ohne Beispiel. Die richtige Behauptung, daß das wahre

innere Band der Kirche ein anderes sei, als ein theologisches Lehrsystem, ist in manchen ausländischen Kirchen weit früher, in fast allen der Reihe nach wenigstens ebenso laut und bestimmt ausgesprochen worden, als unter uns. Aber die grundfalsche Verkehrung dieser Behauptung, wonach sie so viel heißen soll, daß es ein anderes inneres Band für die Kirche geben könne, als das Band einer bestimmt aussprechbaren und ausgesprochenen christlich-religiösen Ueberzeugung, eines dem Ganzen der Kirche gemeinsamen, festen und unter allem Wechsel der Zeiten und ihrer Bildung unveräußerlichen Wahrheitsbesitzes, die Aufstellung der wunderlichen These, daß die Aufgabe unsrer Kirche nicht bestehe in der Wiederherstellung einer Glaubens- und Lehrconformität nach Maßgabe der Symbole, *sondern* in der Erweiterung und Belebung ihres Organismus zur Darstellung eines christlichen Gemeinlebens, — das Verdienst, dieses seltsame ὕστερον πρότερον in allem Ernst aufgestellt zu haben, ist allein einer Anzahl von Stimmführern unsrer deutschen Kirchen vorbehalten geblieben, ist lange Zeit als die Abstimmung des ganzen oder wenigstens echten deutschen Protestantismus über die Symbolfrage proclamirt worden, wird noch bis auf unsre Tage als die Stimme der sogenannten lebendigen Gemeinde von Manchen proclamirt, und sie wird nach wie vor als unlösbares Räthsel für alle übrigen evangelischen Kirchen diesseits und jenseits des Oceans stehen bleiben.

Nicht minder einzig in ihrer Art und innerhalb der größern constituirten Kirchenkörper des evangelischen Auslandes geradezu unerhört sind neben der principiellen Ueberflüssig- und Schädlicherklärung der Symbole die Fälle der letzten Jahrzehnte, wo sich gegen einzelne Symbole oder Bestimmungen der Widerspruch regte, etwa wie in *Magdeburg*, wo der theologische Oppositionsgeist gegen eine der geheiligtsten Festsetzungen des nicänoconstantinopolitanischen Symbols offen und direct sich erhob, oder wie in *Leipzig*, wo auf die Abschaffung des uralten apostolischen Symbols bei der Taufe ebenso offen und laut gedrungen werden konnte. Selbst in den Perioden eines auch in den ausländischen Nachbarkirchen weit fortgeschrittenen Abfalls von den evangelischen Grundwahrheiten selbst unter kirchlichen Einrichtungen, welche auch dort hin und wieder von einer eigentlichen Verpflichtung der

Kirchendiener auf die Symbole Umgang nehmen, selbst unter der unbestrittenen verfassungsmäßigen Herrschaft eines kirchen- und christenthumfeindlichen Radicalismus haben in den uns an Sprache und theologischer Bildung am nächsten verwandten Schwesterkirchen eigentliche principielle Streitigkeiten über die Frage: Symbol oder nicht Symbol? sich nie entsponnen, noch viel weniger irgendwo Fälle grober Antastung uralter Symbole oder geheiligter Symbolwahrheiten sich je zugetragen. Der kirchliche Gemeingeist, das instinctive religiöse Schicklichkeitsgefühl hätte dergleichen nicht geduldet, der gesunde Sinn sich wider die obige Thesis gesträubt, die Pietät für die Religion der Väter eine Verunehrung dessen, was diesen heilig war, nimmermehr ohne Ahndung durch die öffentliche Stimme gelassen. Und so hat es überall im Ausland, selbst dann, wenn der echte Lebensgeist aus der Kirche selber entwichen war, dem Symbol wenigstens als integrirendem Bestandtheil der ererbten nationalen Institutionen zu keiner Zeit an der gebührenden Achtung und selbst dem Widerspruch nicht an einem sichern Maß gefehlt.

Es mag schwierig sein, diese unterscheidende Physiognomie der deutsch-evangelischen Kirchengeschichte in ihren Ursachen zu ergründen, und völlig verfehlt, dieselbe nur aus einer einzigen Ursache allein erklären zu wollen. Allein man wird nicht leicht irre gehen, wenn man zur Erklärung zunächst sich an zwei unleugbare Thatsächlichkeiten hält. Erstens: es dürfte auf dem europäischen Continent schwerlich irgend eine Nation geben, die in ihren äußern Schicksalen seit zwei Jahrhunderten so beharrlich die Wahrnehmung darbietet, daß ihre geschichtlichen Verbände, die geschichtlichen Verknüpfungen ihres Daseins, willkürlich zerrissen, die Fülle ihrer angestammten Lebenstriebe zurückgedrängt und in der Vereinzelung verkümmert, ihre inneren natürlichen Gliederungen aufgelöst, ihre historische Stetigkeit als Ganzes und in der Stammesbesonderung so oft und so schonungslos unterbrochen worden wäre, als die unsrige. Es liegt nicht in unsrer Absicht, den Gang der göttlichen Vorsehung in Absicht auf unsre Nation zu meistern, auch nicht die mannigfachen Vortheile in Abrede zu stellen, welche diese Beiseitsetzung des Geschichtlichen, dieses Herausgesetztsein aus dem stetigern geschichtlichen Entwicklungsgang, den Nachbarvölker einzuhalten ver-

mochten, uns gebracht hat. Dagegen ist unleugbar, daß von daher mit der Zeit auch auf das Inwendige des Nationalgeistes die erheblichsten Rückwirkungen ausgegangen sind. Diese äußere Schicksalsverknüpfung hat ihm nicht bloß eine ungeschichtliche, sondern eine geschichtswidrige, zuletzt geschichtsverachtende Richtung und Neigung eingeimpft, ihn gegen geschichtliche Bestände verstimmt, gegen geschichtliche Güter und Werthe abgestumpft, den Gemüthern das Verständniß geschichtlicher Mächte erschwert, die Bestrebungen vieler der Begabtesten auf eine geschichtslose abstracte Höhe getrieben, von der aus man mit einer principiellen Schonungslosigkeit wider alle geschichtlichen Ueberlieferungen vorzugehen pflegt, und von der jene specifische Pietätlosigkeit gegen die religiösen Ueberlieferungen der Väter nur als eine einzelne Abwandlung zu betrachten ist. Als das zweite jener erklärenden Momente wird aber wohl mit Recht jenes frühzeitige Uebergewicht des Schulgeistes in der Kirche, jener theologische Doctrinarismus bezeichnet werden müssen, dem seit Aufstellung der Concordienformel zunächst die lutherische Kirche, wenigstens die officielle Staats-, Lehr-, Streit-, Universitäts- und Consistorialkirche des lutherischen Deutschlands mehr und mehr zur Beute ward. Hatte dieser einmal sich daran gewöhnt, die reine Lehre als eins zu fassen mit reiner, d. h. exacter, theologischer Doctrin, und wiederum die reine Lehre nicht mehr als Mittel für die Zwecke der Kirche, das Reich Gottes unter den Menschen zu pflanzen, sondern als den eigentlichen Zweck der Kirche selber anzusehen, ging sonach vermöge der überlieferten Anschauungen des deutsch-protestantischen Kirchenthums und der festgewurzelten Neigung seiner Stimmführer alles kirchliche Interesse in jenem reinen Lehrinteresse auf, so war die unausbleibliche Folge der mit dem vorigen Jahrhundert beginnenden Abkehr der daran nachgerade übersättigten Gemüther von der correcten Symbolorthodoxie, sowie der wachsenden Geschichtslosigkeit des Nationalgeistes, eine neue Strömung des der Kirche eingeimpften Lehrinteresses, und zwar eine solche, welche allerdings im Gegensatz, aber freilich auch wiederum in Analogie zu der ehemaligen, im consequentesten und strictesten Aufbau der reinen Doctrin sich erschöpfenden, jetzt nur in der ungehemmtesten Zerstörung, in der völligsten Auflösung der letztern sich genugthun zu können glaubte, und darum auch principiell von

allen Symbolen, sogar von den letzten Fundamentirungen des allen christlichen Kirchen gemeinsamen Glaubens sich loszusagen keine Scheu trug. Die moderne negative Theologie mit ihrer absoluten Verwerfung der Symbole, sowie ihr Niederschlag im Gemeindebewußtsein sind trotz ihres negativen Charakters nur die Kehrseite der alten positiven Orthodoxie selbst mit ihrer superstitiösen Verehrung der Symbole. Beide sind Zwillingsgeschwister, beide nur Modificationen eines und desselben principiellen Irrthums über das Wesen und den wahren Zweck der Kirche.

Es erhellt hieraus, eine wie umsichtige Erwägung jene specifischen, aus der kirchlichen Entwicklung des deutschen Protestantismus hervorgehobenen Thatsächlichkeiten vermöge ihrer Eigenschaft als einzelne Züge aus einem größern Lebenszusammenhang erheischen, wie sehr es in die Aufgabe einer besonnenen, die heilende Hand an offene Wunden legenden Kirchenleitung fallen muß, diese Verknüpfung nie außer Acht zu lassen.

Während der letzten drei bis vier Jahrzehnte ist nun allerdings im Geiste unsrer Nation immer sichtbarer ein merklicher Umschwung eingetreten. Die geschichtslose Richtung des Nationalgeistes hat sich in den eigentlich productiven Regionen des letztern erschöpft; es ist eine entgegengesetzte an deren Stelle getreten und hat mehr und mehr Terrain gewonnen. Ja, so merklich ist der Einfluß der letztern bereits hervorgetreten, daß jene erst durch den leidenschaftlichen Kampf gegen diese veranlaßt worden ist, ihre äußersten Consequenzen hervorzutreiben. Der anfängliche Schwach-, dann der offene Unglaube an das Christenthum hat sich in völligen Nihilismus aufgelöst; der Rationalismus, der redlich an der reinen Lehre Jesu festzuhalten sich bewußt und entschlossen war, hat sich durch den Augenschein von der Unhaltbarkeit seiner rein deistischen Positionen überzeugen müssen. Es ist eine Fülle von weit über die Sphäre der bloßen Doctrin hinausliegenden, echt praktischen Momenten in unsrem Leben und auch in unsrer Kirche zu anerkannter Geltung gelangt. Vielerlei Ursachen haben dazu mitgewirkt; für das öffentliche Kirchenthum stehen unter letztern gewiß vor allem Andern voran die nie dankbar genug anzuerkennenden Verdienste des Pietismus, diese fruchtbaren und so lange verschmähten An-

regungen und Rückwirkungen, welche die deutsche Staats= und Amtskirche endlich erfahren und willig aufgenommen hat von Seiten der deutschen Haus= und Volks=, d. h. Bibel=, Katechismus=, Lieder= und Gebetbuchskirche. Eine neue kirchliche Wissenschaft hat sich ausgebildet, ein neuer Schoß aus den alten, unvergänglichen Wurzeln. Sie ist bemüht, den einseitig religiösen Anschauungen der alten Zeit die sittlichen Anschauungen des Evangeliums ergänzend, berichtigend und reinigend zur Seite zu stellen und in diesem Sinne den Symbolen ihr Recht in der Kirche zu revindiciren.

Aber nun erheben sich nach den reichen Erfahrungen der Vergangenheit die beiden wichtigen Fragen: auf welchen Titel hin für den Christen, und in welcher Bedeutung, in welchem Umfang der Bedeutung für die kirchliche Societät?

Leicht und einfach ist die Beantwortung der ersten Frage. Denn der Kern unsrer Symbole ist kein andrer, als ein Theil vom Kern der Schrift selber. Die Richtigkeit der reformatorischen Schriftauslegung ist von Seiten der freien Schriftforschung der neuern Zeit, je länger, desto mehr fast in allen Hauptpunkten unbefangen anerkannt worden. Wer daher die Bibel ernstlich will, kann die Symbole nicht im Ernst verschmähen. Dem heißen Fortschrittsdrang aber, so lange er nur in den Symbolen allein ein Hinderniß erblickt, wird sich immer das entgegenhalten lassen, daß der Gott, der uns vom Himmel gibt Regen und fruchtbare Zeit und Korn auf den Fluren und Wein an den Bergen wachsen läßt, gerade noch auf dieselbe Weise wie vor dreihundert, und unsre Herzen mit Speise und Freude erfüllt, genau noch durch den gleichen Natursegen, wie vor achtzehnhundert Jahren und von Anbeginn der Welt, — derselbe Gott, in dem kein Wandel und Fortschritt, uns auch im Gesetz und Evangelium eine über allen Wandel und Fortschritt erhabene geistliche Nahrungs= und Segensquelle zu eröffnen vermocht hat, eine Quelle, ewig wie alle Wahrheit. Ferner: hätte die freie Schriftforschung der ersten schöpferischen Anfangszeit unsrer Kirche nur einen solchen Lehrbegriff aufzustellen vermocht, mit welchem wir jetzt schlechterdings nicht mehr auszukommen vermöchten, so läge darin die innere Incompetenzerklärung des ganzen kirchenreformatorischen Beginnens ausgesprochen, der

religiöse Protestantismus wäre nichts als ein großer Irrthum, ein Widerspruch gegen die Schrift; es wäre damit auf den tiefsten Grund der Existenz unsrer Kirche, ihr göttliches Recht, verzichtet. Dagegen wird durch diese Wirklichkeit ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, zugleich aber ebenso auch nur durch den Grad und den Umfang dieser Uebereinstimmung, der ideale, keiner Verjährung unterworfene Rechtstitel der Symbole für unsre Kirche begründet.

Weniger unmittelbar selbstverständlich ist die Beantwortung der zweiten Frage nach der praktischen Bedeutung der Symbole für die kirchliche Societät.

So viel ist gewiß, schon als nothwendige Folge aus dem Ersten, daß in ihnen die Norm, die Richtschnur gegeben ist für die öffentliche Lehre der Kirche. Aber wie sehr hat man darauf zu achten, diese normative Autorität nicht einseitig von den Gesichtspunkten einer Zeit aus aufzufassen, über die uns die obigen geschichtlichen Erfahrungen zu Gebote stehen, einer Zeit, für deren Eifergeist und rein juridische Geltendmachung der Symbole wir Entschuldigungen aufzubringen vermochten, aber Entschuldigungen, die eben darum nicht mehr uns zugute kommen würden, wenn wir, was in so manchen Regionen der Kirche theils bereits geschieht, theils zu geschehen droht, in die Fehler der Vergangenheit, in die sächsisch Carpzovische Praxis zurückfielen!

Es war damals eine Zeit des Streits. Auch unsre Zeit ist eine solche Zeit des Streits. Man benutzte die Symbole zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten, um die Kirche zu pacificiren. Auch in unsern Tagen ist ein tiefes, lebhaft empfundenes und echtes Bedürfniß nach Entfernung von Streit und Widerstreit in unsrer Kirche, welches nach den Symbolen, als einer richtenden Autorität, verlangt. Diesem Bedürfniß muß und es wird ihm durch die Wiederherstellung des Ansehens der Symbole ein, freilich aber stets nur bedingtes, Genüge geschehen. Denn man möge sich doch vor nichts so sehr hüten, als vor der Täuschung, gerade in dieser Beziehung die Erwartungen von den Symbolen zu hoch zu spannen. Es ist kein leichtes Werk, religiöse Lehrstreitigkeiten zum Austrag zu bringen, auch nicht mit Zuziehung von Symbolen. Die Erfahrung hat es gelehrt in dem Ungenügen,

das die alte Orthodoxie für diesen Zweck auf ihrem Wege an denselben Symbolen, ja an noch exactern empfand, als diejenigen, welche uns zu gleichem Zweck zu Gebote stehen. Wäre es nach dem Sinne der Rein=Lehr= und Streitkirche gegangen, so wäre auf die Concordienformel noch eine ansehnliche Reihe weiterer Symbole gefolgt. Sie glaubte, ohne solche dem Bedürfniß, die Streitelemente in der Kirche einzuthun, nicht genügen zu können.

Wohl thun uns daher Symbole Noth, aber ebenso und vielleicht noch viel mehr thut uns Noth ein andrer als der alte Weg, um Streit und Widerstreit über die Lehre zu compesciren, und nur als die große, summarische Lapidarschrift der Kirche werden uns auf dem neu einzuschlagenden Weg, die Aufsicht über die Lehre zu führen, die Symbole Hülfe leisten können. Den neuen Weg selbst aber zeigen uns Abschnitt IV und V der Vorlage des Oberkirchenraths*). Hier ist entschieden abgelenkt von jenem Carpzov'schen Begriff der Häresie, überhaupt von dem Begriff der Häresie als eo ipso einer pravitas und der reinen Lehre als eo ipso der Liebe Gottes; hier erscheinen die Früchte der Erfahrungen über den Fehlweg unsrer Vorfahren gesammelt, und wo und wie sie es bedurfte, unsre Kirchengesetzgebung durch ein Actenstück voll kirchlicher Weisheit vermehrt. Mit dem lebhaftesten Dank nehmen wir Gelegenheit, ganz besonders von dieser Seite unsre principielle Uebereinstimmung mit dem Großh. Oberkirchenrath zu constatiren.

Es ist ein Ergebniß neuer Religions= und Kirchenwissenschaft, eine höhere, freiere und liebevollere Auffassung religiösen Dissensus als Princip einer wahrhaft gedeihlichen, Friede stiftenden und Friede erhaltenden Führung der Lehraufsicht zum Ausgangspunkt zu nehmen, anstatt einer engen und strengen buchstäblichen Bindung an die Symbole und der juridischen Instruction eines peinlichen Processes wider Contravenienten gegen die reine Lehre. Wie übertrieben gespannt da und dort Hoffnungen und Erwartungen sein mögen, wir werden ihnen stets die offenkundige Thatsache entgegenhalten müssen: nicht die Symbole haben einen neuen, frischen

*) Bezieht sich auf die Vorlage des Oberkirchenraths in Karlsruhe für die Generalsynode von 1855. D. H.

Lebensgeist in unsre Kirche ein=, sondern umgekehrt: der neue, von ihrem Haupt in unsre Kirche ausgegangene Pfingstgeist hat unsre Kirche auch zur gebührenden Schätzung ihrer Symbole zurückgeführt.

Dagegen können wir nicht umhin, auf die praktische Bedeutung der Symbole noch etwas ausführlicher zurückzukommen, weil uns darin der Hauptnerv der Symbolfrage zu liegen scheint.

Es ist bisher stets nur der kirchliche Ordnungsgedanke und das Interesse, der Kirche im Wechsel der Zeiten und dem Durcheinanderwogen der verschiedensten Meinungen die ihrer göttlichen Stiftung und ihrem Wesen als Trägerin göttlicher Wahrheit entsprechende, für ein segensreiches Wirken aber zugleich unerläßliche Charakterbestimmtheit zu vindiciren, für den Gesichtspunkt maßgebend gewesen, unter welchem man die Symbolfrage betrachtet und besprochen hat. Nur diese beiden Interessen eigentlich pflegten von denen hervorgehoben zu werden, welche in dem deutschen Symbolkampf auf die Seite der alten Bekenntnisse traten; wiederum aber waren es auch nur diese, über welche die negirende Kritik derer sich erging, welche in jenen Bekenntnissen eine drückende Geistesfessel, einen Hohn gegen das Fortschrittsbedürfniß des Zeitalters erblickten. Beide Parteien standen in Betreff der genannten Interessen so schroff und ohne jegliche Vermittlung einander gegenüber, daß die Einen den Gedanken der Ordnung in der Kirche und der charaktervollen Ausprägung ihres unveränderlichen Wahrheitsbesitzes in einem stabilen Symbol mit einer Einseitigkeit und einer Consequenz festhielten, die sich nicht scheute, jede individuell freiere Lebensregung des christlichen Geistes durch Geltendmachung buchstäblicher Symbolförmlichkeit ganz eigentlich zu ersticken, die Andern dagegen in ihrem abstracten Widerspruch gegen die Symbole mit dem starren Eigensinn des in seinen luftigen Theorien verfangenen Idealismus verharrten, selbst auf die Gefahr hin, unter den ihnen Angehörigen das tot capita, tot sensus zur Norm und Regel zu machen, d. h. die Kirche als lebendige Gemeinschaft aufzulösen.

Wird man nun durch das Phänomen solch bittern Widerstreits nicht selber zu der Erwägung hingeleitet, daß weder der Ordnungsgedanke für sich allein, noch das Interesse, den Gemüthern in der Kirchenlehre einen festen, unerschütterlichen Anhalts=

punkt zu gewähren, für sich allein den vollausreichenden Gesichts=punkt zur Lösung der Symbolfrage gewähre? Wird man nicht unwillkürlich zu der Frage veranlaßt: ob nicht nur der kirchen=zerstörenden Tendenz zu schlechthiniger Lehrfreiheit, da, wo sie nur auf einem Selbstmißverstand und der Irreleitung eines an sich achtungswerthen Triebs beruht, in der Hinweisung auf ein gleich hohes und edles Ziel ein Correctiv entgegenzustellen, sondern auch dem starren Ordnungs= und Stabilitätsgedanken in einem nicht minder geheiligten Interesse, eine bisher mangelnde Ergänzung und Berichtigung beizugesellen, ein bis dahin un= oder wenig erkanntes Bedürfniß sich verrathe? Fühlt man sich nicht durch solch' symptomatische Erscheinungen in der Vermuthung bestärkt, es müsse der deutsch=protestantischen Kirchenidee im Großen und Ganzen ein nicht unwesentlicher Fehler anhaften?

Mag es immer kühn und vorgreiflich erscheinen, so wagen wir es doch getrost, unsre Ansicht über diesen Fehler zur Aussprache zu bringen.

Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß „in einem unsicheren Bekenntnißstand gewiß nicht ein Merkmal der Stärke und ein Stützpunkt der Kraftentwicklung gefunden werden könne gegenüber dem Katholicismus und seinen hierarchischen Bestrebungen, gegenüber dem stets sich wiederholenden Vorwurf der innern Auflösung des Protestantismus". Gewiß eine unbestreitbare Wahrheit! Aber wir haben den hier ausgesprochenen Gedanken wohl auch im Sinne seiner Urheber noch in einer viel tiefern und allgemeinern Bedeutung zu fassen, als der polemischen. Die Kirche ist gestiftet, auf daß von ihr eine Kraftentwicklung nach allen Richtungen ausgehe, eine Entwicklung jener Kraft Gottes, welche angethan und bestimmt ist, „selig zu machen Alle, die daran glauben". Ihre Zweckbestimmung ist daher eine durch und durch und in erster Linie praktische: Heilsbeschaffung für die heilsbedürftige Menschheit; ihr Wirken ein praktisch=sittliches; ihre Zweckbestimmung und ihre Gemeinschaft eine sittlich=religiöse: den Sünder durch Buße und Glauben zur Gerechtigkeit zu führen, die vor Gott gilt, auf daß der Mensch heilig sei, wie sein Vater im Himmel heilig ist. Mit einem Wort: die Bestimmung der Kirche ist, das Reich Gottes, die Gemeinschaft der Heiligen, zu

pflanzen auf Erden. Wo aber lebendiger Drang und innerliches wahres Bedürfniß eines solchen praktisch-, d. h. sittlich-religiösen Wirkens vorhanden ist, da ist es nicht ohne das gleichzeitige Bedürfniß der Gemeinschaft. Jede Gemeinschaft aber bedarf eines Gemeinsamen, jede Gemeinschaft des Wirkens eines gemeinsamen Bodens, auf dem die Wirkenden stehen, eines gemeinsamen Ziels, auf das sie hinschauen und hinstreben, eines gemeinsamen Weges, auf dem sie dieses Ziel zu erreichen suchen, gemeinsamer Triebkräfte, eines gemeinsamen Ausgangspunkts, von dem ihre Kraftentwicklung ausgeht, auf den sie zurückkehrt, um sich auf ihm zu erneuerter Energie des Wirkens zu sammeln. Es kann dem, der wirklich den ernsten Willen besitzt, in diesem Sinne zu wirken, sowenig innerhalb der Kirche, als innerhalb irgend eines anderen Lebensgebietes begegnen, daß er gleichgültig hinwegsehe weder über das Wer? noch über das Wie? seiner Mitwirkenden. Denn das rechte Wer? und das rechte Wie? der Wirkung ist zugleich Bedingung für die rechte Energie und den rechten Erfolg der Kraftentwicklung. Die Concentration des Wirkens ist aber bedingt durch jene Einheit des Ausgangs- und Zielpunkts, des in der Mitte zwischen beiden liegenden Wegs zum Ziele, wie durch die wesenhafte Gleichartigkeit der auf demselben zur Verwendung kommenden Triebkräfte. Ueberall, wo in diesen Rücksichten die rechte Einheit ist, ist daher auch Kraftentwicklung, und überall, wo Kraftentwicklung Statt findet, da ist sie nur die Frucht solcher Einheit. Auf diese Weise aber wird durch die Lebendigkeit und den Ernst des sittlich-praktischen Kirchengedankens auch die Einheit und im Interesse dieser wiederum das Symbol postulirt. Das Symbol ist Bedürfniß für die Kirche in ihrer Eigenschaft als praktische Institution. Im Symbol legt sie den christlichen Glauben in derjenigen Fülle und substantiellen Bestimmtheit dar, durch welche ihr erst die Macht verbürgt wird, alle sonstige Mannigfaltigkeit in ihrem Schoß zu einer wirklichen beharrenden und einer wahrhaften Kraftentwicklung fähigen Einheit energisch zusammenzufassen. Daraus erhellt, wie sehr es für die Kirche um ihrer praktischen Ziele willen Bedürfniß ist, über die Aufrechthaltung und Reinheit des in ihren Symbolen niedergelegten Lehrbegriffs zu wachen. Aber es erhellt auch, wie sehr

es Lebensbedingung für sie ist, diese Basis ihres Wirkens nicht über Gebühr zu verengen, die Zahl der fruchtbar Mitwirkenden dadurch zu vermindern, die Mannigfaltigkeit der zum kirchlich-umfassenden, nicht zum engen Secten-Wirken erforderlichen Gaben durch einen mißverstandenen Einheitsdrang zu ersticken oder auszuschließen.

Freilich ruht aber auch wiederum gerade auf dem wahren praktischen Kirchengedanken der Segen, dem falschen Einheitsdrang Schranken zu setzen, und zwar durch die ihm lebendig innewohnende stete Erinnerung an das zweite große Grundgesetz der Kirche: die Heiligkeit. Denn die Heiligkeit der Kirche besteht ja nicht darin, daß alle ihre Glieder wirkliche Heilige sind, sondern darin, daß sie es werden wollen. Heiligkeit der Kirche postuliren, heißt daher nichts Anderes, als die Aeußerung der vollen Lebendigkeit der sittlichen Lebensfunction im Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft postuliren. Das Wesen der sittlichen Lebensfunction aber ist die Liebe. Die Liebe aber erkennt nicht nur in jeder Gestalt das Verwandte, sondern sie duldet und trägt auch das noch nicht ganz Verwandte und hadert und zankt nicht um Kleinigkeiten. So ist die Heiligkeit von dieser Seite die Schutzwehr gegen übertriebene Verengung des Symbolbodens. Sie ist es aber auch noch von einer andern. Denn eine Kirche, die im Bewußtsein ihrer Heiligkeit, aus dem glaubensvollen Liebesdrang thätig und regsam ist, macht tausend Erfahrungen, wie wenig im Grund an exacter Schuldogmatik dazu erforderlich ist, um das Reich Gottes in der Welt zu pflanzen, wie wenig schuldogmatische Symbole dazu nützen und taugen. Sie weiß, wie viel auszurichten ist mit dem schlichtesten Ausdruck der evangelischen Wahrheit allein, ja oft nur mit einem Stück vom Evangelium. Sie hütet sich daher, sich schuldogmatisch zu blähen und Aergerniß zu geben durch Hervorziehen und Hin- und Herzerren besonderer Meinungen und Voranstellen persönlicher Liebhabereien, und findet darum ein Genüge an dem Symbol, sobald es die Summe der evangelischen Wahrheit enthält, vor Allem aber das Evangelium in seiner Wahrheit bezeugt, nicht etwa als die Wissenschaft, sondern als die Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben.

Wie endlich innerhalb der Kirche der Einzelne mit dem Einzelnen verbunden ist durch das Band der Einheit im Confessionssymbol, aber auch kraft des Gesetzes der Heiligkeit der Kirche durch das Band der Liebe neben dem Symbol, so steht auch Confession neben Confession auf der noch breitern Basis der Einheit des offenkundigen Consensus neben dem ebenso offenkundigen Dissensus, und wiederum lassen selbst Kirche neben Kirche trotz des klaffenden Dissensus nie ganz von einander, sondern achten den übrig bleibenden Consensus auf der noch breitern Grundlage des ökumenischen Symbols. Es schließt so die praktische Strebung des kirchlichen Geistes, weil Wirkung und Abglanz der höchsten Wesensbezeichnung Gottes selbst, der Liebe, alle drei in sich: die Einheit, die Heiligkeit und die Katholicität der Kirche. Es ergreift einzig in dieser praktischen Bestimmung die Kirche sich in der vollen Wahrheit und zugleich einzig in ihr die Bedingungen der Wirklichkeit und zugleich Möglichkeit ihrer selbständigen gesellschaftlichen Existenz.

So stehen Symbol und Symbolpraxis in engem und unauflöslichem Zusammenhang mit der Kirchenpolitik oder den stets sich gleichbleibenden Grundgesetzen der kirchlichen πολιτεία oder Societät der Kirche als praktisch-gesellschaftlicher Organismus, und zwar schon mit den ersten und einfachsten dieser Grundsätze, nach Maßgabe welcher das praktisch-gesellschaftliche Freiheitsbedürfniß seine Regelung und Organisation sich zu geben hat. Sie werden nur aus diesem Zusammenhang richtig verstanden, und wer sie nicht aus diesem obersten Gesichtspunkt zu begreifen weiß, der wird über die Symbolfrage schwerlich ins Reine kommen, vielmehr stets in das eine oder in das andere der beiden bezeichneten Extreme zu gerathen oder in demselben gefangen zu bleiben Gefahr laufen.

Man kann nun der alten deutschen Staats-, Lehr-, Streit-, Universitäts- und Consistorialkirche in einer Menge von Beziehungen allen Respect zollen; man kann namentlich ihren dogmatisch-wissenschaftlichen Bestrebungen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und selbst ihren Eifer- und Hadergeist vielfach entschuldigen; aber das wird man ihr schwerlich nachrühmen wollen, daß sie im Großen und Ganzen dieser praktischen Zweckbestimmung der Kirche sich

lebendig bewußt geblieben sei, daß sie im Einklang mit derselben die Pflanzung des Reiches Gottes unter dem ihr befohlenen Volk zu ihrer ersten und vornehmsten Sorge gemacht, daß sie an dem Aufbau der einen Kirche zugleich als einer heiligen und allgemeinen mit echter Beflissenheit gearbeitet habe. Nicht wir, sondern eine Reihe von treuen Zeugen des Evangeliums aus ihrem eigenen Schoße, sowie zuletzt die pietistische Volkskirche legen Zeugniß wider sie ab, daß in großen und entscheidenden Zeiträumen nicht der Pfingstgeist, sondern der Schulgeist sie erfüllt, nicht der Eifer für das Haus des Herrn, sondern der Eifer für die reine Doctrin sie verzehrt, daß sie einem sich selbst mißverstehenden kirchlichen Einheits- und Ordnungsgedanken unter wissenschaftlich werthvoller, aber kirchlich fruchtloser Sisyphusarbeit Alles — wir sagen: Alles — geopfert hat! Denn die der Kirche unerläßliche Einheit wird nimmermehr weder auf dem Wege des Schulgeistes, noch auf dem Wege eines dem bürgerlichen nachgebildeten Begriffs der kirchlichen Autorität erreicht werden, sondern nur aus einem Glauben, der sichtbar wird in der heiligen Liebe. Dies einfach darum, weil die Kirche ihrem Wesen nach nicht bloß ein Anderes ist, als der Staat, sondern auch ein Anderes, als die Schule. Der Schulgeist ist ebenso nothwendig und von Rechts- und Amtswegen exclusiv bis auf Kleinigkeiten und unduldsam bis aufs Aeußerste, als der Geist der Kirche, weil Geist der Gemeinschaft nothwendig und von Amtswegen duldsam und inclusiv in Beziehung auf Alles ist, was das Heil sucht auf dem alleinigen Heilsweg. Was auf dem einen Gebiet der größte Fehler, das ist auf dem andern eine unerläßliche Tugend. Gerade darum aber, weil die alte officielle Kirche von jenen praktischen Impulsen seit 1580 je länger desto weniger mehr erfüllt war, weil sie dem Volk ihre Schulstoffe vorschüttete, ohne zu erwägen, daß hartschalige Dogmatik für das arme Volk keine Speise ist zum ewigen Leben, weil sie das Evangelium, anstatt als eine Kraft Gottes, zu einer Wissenschaft von Gott umgestaltete, selig zu machen Alle, die daran glauben, und, sei es polizeilich oder criminell, zu bestrafen, welche nicht daran glauben: so scheiterten die Bestrebungen selbst vieler auf diesem Wege redlich Irrenden, so brachte sie es selbst nicht einmal zu jener Einheit, der sie so heilige Güter zum Opfer

gebracht, so war der Schulgeist daran, in der Kirche Symbol auf Symbol, im Staat Visitationsartikel auf Visitationsartikel, Symboleide auf Symboleide zu häufen, ohne sich je genugzuthun und der Natur der Sache nach genugthun zu können, so konnte endlich das protestantische Kirchenthum Deutschlands sich niemals ausbilden zu einem innerlich gegliederten selbständigen Organismus, sondern blieb das, wozu es durch die Noth des Anfangs gemacht worden war, die confessionelle Seite des protestantischen Confessionsstaates, beschirmt und gepflegt von der christlichen Weisheit und bischöflichen Klugheit von württembergischen Christophen und gothaischen Ernsten, aber auch gewaltig und mit Willkür regiert von dem Eifer sächsischer Auguste und braunschweigischer Juliuse, und gehütet, nicht ohne solche Hut nur zu sehr verschuldet zu haben, von landesfürstlichen Staatsmännern, wie jener braunschweigische Kanzler, der im 17. Jahrhundert unter den synkretistischen Streitigkeiten von Männern der herrschenden Theologie schrieb: „man muß die unbändigen Leute per magistratum politicum coerciren" *).

So wenig aber als den Schulgeist der alten Orthodoxie ebenso wenig war es dem auf sie folgenden Schulgeist der Aufklärung gegeben, zu einem Verständniß des Symbols und einer realen Kirchenbildung durchzudringen. Ebenso sehr, als dem System der „reinen Lehre", lag auch dem System der Aufklärung über die „reine Lehre" der Gedanke an die praktische Bestimmung der Kirche fern. Die Aufklärung, wie bemerkt, nur die Kehrseite, die Zwillingsschwester der Orthodoxie, war ein Schulsystem wie jene, ausschließend wie alle Schulsysteme und ebenso frostig und

*) Dr. Joh. Schwarzkopff (Kanzler Herzog August's des Jüngern von Braunschweig) an G. Calixt, d. d. 19. April 1549, nennt jene Theologen „homines non amplius indocti et invidi; sed plane rabiosi et perversi", und fährt dann fort: „Ich bleibe noch bei meiner vorigen alten Meinung, daß die unbändigen Leute anderer Gestalt nicht als per magistratum politicum coercirt und in officio gehalten und dem großen Unheil gesteuert werden könne. Istud autem sive licere sive incumbere magistratui ist wenig Leuten bekannt, praesertim politicis, und weiß ich gewiß, daß man am Sächsischen Hof fast nicht recht danach fragen darf." Calixt's Briefwechsel, herausgeg. v. Henke (Halle 1833), S. 179—180.

steril. Die ganze Fülle der materialen Stoffe des reformatorischen Protestantismus schrumpfte in der Aufklärung zusammen zu dem rein formalistischen Princip der freien Forschung. Es war ein Princip, das einem wirklichen Forschungstrieb zugute kam, dessen Früchte immer in gebührender Schätzung sich behaupten werden. Es diente aber noch viel häufiger nur zum Vorwand und Feldgeschrei einer geistigen Beschaffenheit, die sich nie darüber betreffen ließ, etwas erforscht zu haben. Gänzlich unbefriedigt endlich ließ dieses Princip als religiöses Princip viele Tausende, denen Gott die äußere Lage und die Mittel versagt hat, frei zu forschen, denen allen er aber seinen Sohn gesendet hat, auf daß sie nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben, denen er das Evangelium seines Sohnes gegeben hat, nicht als Wissenschaft, sondern als Kraft, selig zu machen Alle, die daran glauben, und die er an die Kraftentwicklung einer Kirche gewiesen hat, welche sein soll nicht eine Schule und Schulsecte, sondern eine heilige, allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Wie hätten aber die Bedürfnisse der Tausende Befriedigung finden können in der Gemeinde einer freien Forschung, die, wie ein geistreicher reformirter Theologe der französischen Zunge zu sagen pflegte, immer auf der Abreise begriffen war, ohne jemals anzulangen, die für ihre eigene innere Zerfahrenheit keinen Mittelpunkt besaß, geschweige denn durch irgend eine Kraftentwicklung im Stande gewesen wäre, Andern zu einem Mittelpunkt zu verhelfen, die ihr in hundert Fällen höchst unberechtigter Forschungs- und Prüfungsdünkel unerreichbar hoch hinaufstellte über die Massen, die einer Führung bedürfen durch die Gaben, die Gott seiner Gemeinde zu schenken pflegt, die, wenn einst die Orthodoxie alle ihre Schulstoffe dem Volk vorgeschüttet hatte, nun viel verächtlicher mit dem Volk umging, weil sie in den Zeiten, wo es am besten mit ihr stand, doch stets des zuversichtlichen Glaubens war, daß, was von ihrer freien Forschung nebenbei abfalle, für die große Menge immerhin gut genug sei?

Demgemäß gab es so wenig, als in der alten Staats-, Lehr-, Streit-, Universitäts- und Consistorialkirche, und zwar aus demselben Grund, ein Verständniß für das Symbol in der neuen Landes-, Aufklärungs-, Forschungs-, Vernunft- und Po-

lizeikirche. Beiden mangelte es mit den tiefern praktisch=sittlichen Impulsen an Allem, was zum Verständniß der Symbolfrage hilft und was die Kirche zur Kirche macht. Und wie jene, wahrlich nicht minder bedurfte diese zur Sicherung ihrer Existenz gegen die Maßlosigkeiten des Schulgeistes, von dem sie beide zu Zeiten fieberisch geschüttelt wurden, eines coercirenden magistratus politicus.

Hiemit glauben wir den Gesichtspunkt deutlich gemacht zu haben, unter welchem sich uns die Symbolfrage darstellt. Wir können aber zugleich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß sich in unsern Jahrzehnten naturnothwendig überall, wo in Deutschland der Schulfrost wich, die Schultrivialität ihren Credit verlor, das Evangelium von Neuem als Kraft erkannt ward, das christliche Leben erwachte und sich zur „Kraftentwicklung" stärkte, ferner, weil das Leben sich in Unvermischtheit mit dem Schulgeist zu behaupten wußte, ein wirklich kirchlicher Sinn sich wieder regte, mit dem neuen Bewußtsein von der praktischen Bestimmung der Kirche, ihrer socialen Mission, ihrer Mission für Zeit und Ewigkeit, gleichzeitig auch das Verständniß der allerersten und vornehmsten Bedingungen kirchen=gesellschaftlicher Gestaltung und praktisch=einheitlichen Wirkens: einer bestimmten gemeinsamen religiösen Lehrform, von selbst und von innen heraus wiederhergestellt und, während die Schulsymbole der Schule überlassen blieben, die echten Kirchensymbole wieder hervorgezogen wurden.

Und so liegt allerdings in den Symbolen die Stärkung und Befestigung unsres formlosen, zerfahrenen und dadurch zu einem energischen praktischen Wirken untauglichen Bewußtseins, gegenüber dem bekanntlich überall mindestens sehr geformten katholischen Bewußtsein.

Immer aber wird das die bei weitem wichtigste Errungenschaft sein, die für die deutsche Kirchenbildung von der neu gewonnenen christlichen Erkenntniß und dem neuen praktisch=christlichen Lebenstrieb ausgeht, daß man die Einsicht von der Unentbehrlichkeit von Symbolen überhaupt gewonnen hat, den specifischen Widerwillen gegen das Symbol principiell überwunden, sie und endlich sich selber dabei von dem Vorurtheil der Schimpflichkeit emancipirt hat. Mit ihrer Anwendbarkeit für den kirch=

lichen Ordnungsgedanken und das Aufsichtsinteresse mag es sich immerhin so verhalten, wie oben gezeigt; so ist mit dem Gedanken, daß Symbole sein müssen, Alles gewonnen, nämlich das große Princip, mit dem eine kirchliche Politeia als gegliederte Societät steht und fällt, und der Sieg über den schwärmerischen Geist, der uns deutschen Protestanten lange genug die Möglichkeit einer solchen in sich geschlossenen und gegliederten kirchlichen Existenz unmöglich gemacht hat.

VI.

Aus den Asterisken zur innern Zeitgeschichte.

1853—54.

Vgl. hierüber die Vorbemerkungen zu den in der 1. Abtheilung mitgetheilten „Asterisken", S. 306. Auch die folgenden mit Th. T. und U. V. überschriebenen sind sämmtlich aus Gelzer's protestantischen Monatsblättern 1853 und 1854 (s. die Fußnoten).

Obschon einige der hier folgenden der Zeit nach etwas später als unten Stück VIII und IX fallen, schicken wir sie doch zusammen voran, weil die Stücke VIII, IX und X ihrem Inhalt nach so eng zusammenhängen, daß ein Einschieben der „Asterisken" zwischen IX und X etwas störend gewirkt hätte. Auch zeichnen sie nach einigen Seiten die zeitgeschichtliche Situation, aus der die in VIII bis X entwickelte Gedankenreihe ihre unmittelbare Veranlassung nahm.

Der zunächst folgende Auszug aus dem „Rambler" hatte in vielen Kreisen einen so tiefen Eindruck hervorgebracht, daß die „Historisch-politischen Blätter", um diesen auszulöschen, sich zu der frechen Lüge erdreisteten, der Auszug sei ein Falsum, eine Travestie des „Rambler" nach der protestantischen Zeitschrift „Bulwark" (Monatsblätter, 1853, Juni, S. 517). Diese schamlose Verleumdung wurde sofort von der Redaction der protestantischen Monatsblätter gebührend abgefertigt und constatirt, daß jener Auszug die getreue Uebersetzung mehrerer Stellen des Artikels „Civil and religious liberty" im Septemberheft des „Rambler" 1851, S. 173, 174, 177, 178 sei (a. a. O., S. 518 ff.). Der genaue Titel dieser Zeitschrift ist: „The Rambler, a catholic Journal and Review of home and foreign literature, science, music and the fine arts" (London, Burns & Lambert).

Wie diese Art ultramontaner Polemik in neuster Zeit leider manche Seitenstücke erhalten hat (ich erinnere nur an die von der Cölner Zeitung veröffentlichte Bulle des Papstes über Aenderung der Grundsätze der Papstwahl und die Leugnung ihrer Existenz von Seiten der Germania und ähnlicher Blätter zu Anfang des Jahres 1874), so schildert auch der Inhalt der folgenden „Asterisken" ein in vieler Hinsicht bedeutsames Vorspiel unsres heutigen Conflicts. Daher ihre Aufnahme.

D. H.

A.

Ein Geständniß des englischen Ultramontanismus *).

Der „Rambler", eines der echauffirtesten Organe des Cardinalerzbischofs Wiseman in London, spricht mit der anerkennenswerthesten Offenheit Folgendes aus, wovon der Protestantismus und alle Staatsgewalten wohlthun werden Act zu nehmen: „Wir sind Kinder einer Kirche, welche stets die tiefste Feindschaft gegen den Grundsatz der Religionsfreiheit ausgesprochen und nie auch nur den Schein einer Anerkennung der Lehre gegeben hat, daß bürgerliche Freiheit als solche überhaupt nothwendigerweise ein Segen sei. Wie unerträglich ist es doch, zu sehen, wie dieses erbärmliche Stichwort zur Täuschung der protestantischen Welt so volksthümlich unter uns ist. Wir sagen: zur Täuschung der protestantischen Welt, obschon wir damit durchaus nicht leugnen wollen, daß es viele Katholiken gibt, die sich wirklich einbilden, der Religionsfreiheit zugethan zu sein, und die nicht daran zweifeln, daß sie, wenn das Verhältniß umgekehrt und die Katholiken die Oberhand im Lande hätten, unter allen Umständen Andern dieselbe unbegrenzte Duldung angedeihen lassen würden, die sie jetzt für sich verlangen. Mag aber ein duldsamer Katholik noch so aufrichtig sein, er ist es nur, weil er sich nicht die Mühe nimmt, seine eigenen Ueberzeugungen genau ins Auge zu fassen.

*) Protestantische Monatsblätter, März 1853, S. 322—324.

Seine Absicht ist es, die Protestanten zum Schweigen zu bringen, oder sie zu überreden, ihn unangefochten zu lassen, und da er in der That keine persönliche Feindschaft gegen sie fühlt und über ihren Glauben so herzlich lacht, als er denselben haßt, so überredet er sich, daß er wirklich die Wahrheit rede, wenn er sich für einen Vertheidiger der Religionsfreiheit ausgibt und behauptet, daß Niemand wegen seiner religiösen Ueberzeugung beläftigt werden sollte. Die Frucht davon ist, daß hie und da, aber sehr selten, Protestanten geblendet werden und bereit sind, ihren so unverhofft gefundenen Verbündeten als Bruder zu begrüßen. Nichtsdestoweniger sind sie betrogen; wir wiederholen es: Glaubet uns doch nimmermehr, Protestanten Englands und Irlands, wenn ihr uns unsre Freisinnigkeit ausposaunen hört. Wenn ihr einen katholischen Redner bei irgend einer öffentlichen Versammlung feierlich erklären hört, daß dies der beschämendste Tag seines Lebens sei, wenn er aufgefordert wird, den glorreichen Grundsatz der Religionsfreiheit zu vertheidigen, so seid nicht so einfältig, dies zu glauben. Das sind tapfere Worte, aber sie bedeuten nichts, nicht mehr als die Versprechungen eines Parlamentscandidaten an seine Wähler, wenn er auf der Rednerbühne steht. Er spricht nicht Katholicismus, sondern Protestantismus und Unsinn, und wird auch unter andern Umständen nicht mehr solchen Ansichten gemäß handeln, als ihr jetzt ihm gegenüber thut. Ihr fragt, wie er euch behandeln würde, wenn er Herr wäre im Land und ihr, wenn auch nicht der Zahl, so doch der Macht nach, in der Minderheit. Das, antworten wir, würde gänzlich von den Umständen abhängen. Wenn es der Sache des Katholicismus nützlich wäre, so würde er euch dulden, wenn hinderlich, so würde er euch einkerkern, verbannen, an eurem Vermögen strafen, möglicherweise selbst hängen. Seid aber jedenfalls dessen versichert, daß er niemals um des „glorreichen Grundsatzes der bürgerlichen und religiösen Freiheit" willen euch Duldung gewähren würde. Religionsfreiheit in dem Sinn von Freiheit für Jedermann, seine Religion nach eigenem Belieben zu wählen, ist eine der gottlosesten Täuschungen, unserm Zeitalter aufgerückt von dem Vater der Lüge.

Selbst der Name Freiheit, ausgenommen in dem Sinn von Erlaubniß, gewisse Handlungen zu vollbringen, sollte aus dem Gebiet der Religion verbannt werden. Er ist nichts mehr und nichts weniger als eine Lüge: Niemand hat das Recht, seine Religion zu wählen. Nur ein Atheist kann die Grundsätze der Religionsfreiheit aufrecht halten. Soll ich mich also an diesem abscheulichen Betrug betheiligen? Soll ich diese verdammungswürdige Lehre nähren, diesen Socinianismus und Calvinismus und Anglicanismus und Judaismus? Ist nicht jede derselben eine Todsünde, gleich Mord und Ehebruch? Soll ich meinem irrenden protestantischen Bruder die Hoffnung machen, daß ich mich nicht in die Angelegenheiten seines Glaubens mischen wolle, wenn er sich nicht in die meinigen mische? Soll ich ihn in die Versuchung führen, zu vergessen, daß er nicht mehr Recht zu seinen Religionsansichten hat, als zu meiner Börse, meinem Haus oder meinem Herzblut? Nein, der Katholicismus ist der unduldsamste Glaube, den es gibt. Er ist die Unduldsamkeit selbst, denn er ist die Wahrheit selbst. Wir könnten ebenso gut behaupten, daß ein Mann bei gesunden Sinnen zu glauben das Recht habe, daß zwei und zwei nicht vier sei, als diese Lehre von Religionsfreiheit zu glauben. Ihrer Gottlosigkeit kommt nur ihre Widersinnigkeit gleich."

(Th. T.)

B.

Die Wahrheitsliebe der ultramontanen Presse im badischen Kirchenstreit *).

Die Allgemeine Zeitung bringt in Nr. 347 über den badischen Bischofsstreit folgende Aeußerung: „Wie man auch den Streit selbst beurtheilen möge, das muß man gestehn, daß die Kirche darin eine Einigkeit, einen Eifer und einen beredten Gebrauch des

*) a. a. O., Januar 1854, S. 40—41.

Worts und der Schrift entfaltet, daß dem gegenüber das mechanische Räderwerk der Bureaukratie in argem Nachtheil, fast in völliger Hülflosigkeit erscheint.“ Wir wissen nicht, inwieweit es auch anderwärts als ein Zeichen der Einigkeit der Kirche betrachtet werden dürfte, daß der oberrheinische Episcopat bis jetzt seinen Erzbischof allein die via facti hat betreten lassen, dagegen in Mainz, Fulda und Limburg bloß mit Hirtenbriefen und Gebetsagitation gefochten, in Rottenburg sogar von Neuem mit der Krone unterhandelt wird. Es ist uns auch nicht bekannt, auf welche Thatsachen die Allgemeine Zeitung ihre Behauptung der fast völligen Hülflosigkeit der Bureaukratie stützt, ob sie wirklich nicht weiß, daß in Baden die Bureaukratie diesmal wirklich weder vom Volk noch der Geistlichkeit so ganz hülflos gelassen wird, ob sie ferner nicht weiß, daß der badische Bischofsstreit bereits seit kaum vier Wochen eine Literatur erzeugt hat, welche sich ohne Ausnahme auf Seite — nicht der Bureaukratie, wohl aber der badischen Regierung stellt. Dagegen geben wir den „Eifer“ und den „beredten Gebrauch des Wortes und der Schrift“ auf der Gegenseite gerne zu, nur mit dem Vorbehalt, von der Art dieses „Eifers“ und „Gebrauches“ Act nehmen zu dürfen. Während seit Beginn des Streites der auf Seite der Regierung stehende Theil der deutschen Presse auch nicht eine unwahre Nachricht gebracht hat, hat die Presse der „Kirche“ ihren „Eifer“ bisher in überwiegendem Maße als den Eifer der Lüge und ihren „beredten Gebrauch des Wortes“ als einen Gebrauch im Dienst der Unwahrheit documentirt. Oder wer hat jene Nachrichten in die Welt ausgestreut von Aufständen im Odenwald, von Balgereien zwischen katholischen und protestantischen Soldaten in der Dragonerkaserne zu Mannheim, von rührenden Scenen, wie von Volksaufläufen und Demonstrationen in Freiburg, von französischen Drohungen, von Briefen des preußischen Kultusministers an den Erzbischof voll zuvorkommender Concessionen, von Genehmigung aller episcopalen Forderungen in Württemberg, von Gehorsamsverweigerungen katholischer Beamten, von wachsender Verlegenheit des Staatsministeriums in Karlsruhe, von stürmischen Sitzungen dieser Behörde, vom Ausscheiden des Staatsraths v. Stengel, „der die Suppe eingebrockt“, von rückläufigen Bewegungen der badischen Regierung, vom Widerruf

der Ausweisung der Jesuiten, von nachträglich dennoch erfolgter Anerkennung des einseitig vom Erzbischof bestellten Pfarrers Haasler in Constanz, von Befürchtungen des katholischen Volkes, durch die Regierung lutheranisirt zu werden, das Kirchengut zu militärischen und andern Zwecken eingezogen zu sehen und dergleichen mehr — wir fragen: wer hat alle diese Nachrichten in Circulation, wer hat Baden dadurch in die phrasenreichen Zeiten Brentano's und Mieroslawski's zurückversetzt? War es nicht die ultramontane Presse, welche in der Allgemeinen Zeitung die Presse der „Kirche" heißt, die „Volkshalle", das „Deutsche Volksblatt" die „Kreuzzeitung", voran das „Mainzer Journal"? Und ist es dieser Presse nicht begegnet, daß sie viele ihrer Erfindungen am Ende selbst widerrufen mußte, daß sie sich officiell, halbofficiell, am schlagendsten aber durch die nachfolgenden Thatsachen selbst widerlegt sehn mußte? Und wo die nachfolgenden Thatsachen noch nicht sogleich reden wollten und konnten, wie in Betreff des Recursgesuches zu Gunsten „der Väter von der Gesellschaft Jesu" und der Maßregeln wider die beiden einzigen renitenten Beamten, den Stadtdirector von Uria in Heidelberg und den Oberamtmann Wedekind in Stühlingen, — nur eine kleine Geduld bedurfte es, so haben auch sie geredet! In Wahrheit: deutlich genug ist der Charakter einer Presse an den Tag gekommen, welche es nicht verschmäht, Thatsachen zu erfinden und zu leugnen, Berichte zu verstümmeln und zu verfälschen, selbst Urkunden zu verfälschen und zu verdrehen.

Das ist der „Eifer", das der „beredte Gebrauch des Wortes und der Schrift" auf Seiten der „Kirche", wie die Allgemeine Zeitung sich auszudrücken beliebt. Wir überlassen es der „Kirche", ihren Regreß bei der „Allgemeinen Zeitung" zu suchen. Schon ist die alte Schlange zu Berlin in badischen Dingen einigermaßen gewitzigt worden. Sie hat neulich der Anschuldigung auf Lüge nur die Antwort entgegenzusetzen gewußt: „Wir sind eben keine Kirchenzeitung, wir sind die Kreuzzeitung." Haben etwa das „Mainzer Journal" und seine Schwestern auch Lust zu sagen: „Wir sind keine Kirchenzeitungen", wir sind das „Mainzer Journal", das „Deutsche Volksblatt", die „Deutsche Volkshalle"? Wahrlich, die „Kirche" hätte eher

Ursache, ihnen für die Verleugnung der Gemeinschaft zu danken, als für die Gemeinschaft.

C.

Das Scheitern der ultramontanen Volks-Agitation in Baden *).

Die römische Hierarchie in Baden und in ganz Deutschland hat alle Minen springen lassen, um eine bedrohliche Gährung im Schoße des katholischen Volkes hervorzurufen und dadurch die badische Regierung zum Gehorsam zu zwingen. Der Erzbischof von Freiburg hat in seinem Hirtenbrief der Regierung offen den Fehdehandschuh hingeworfen und eine Anzahl ihrer katholischen Diener in den Bann gethan. Das erzbischöfliche Actenstück, strotzend von unerhörter Anmaßung, voll schwerer Anklagen gegen den Fürsten und seine Väter, ist von den Kanzeln verlesen und in unzähligen Exemplaren ungehindert unter dem Volk verbreitet worden. In den leidenschaftlichsten Auslassungen hat die ultramontane Tagespresse den badischen Katholiken von Neuem und immer von Neuem die Feindseligkeit ihrer Regierung gegen die Kirche zu demonstriren gesucht. Von unsichtbaren Händen sind Pasquille voll gehässiger Aufstachelungen gegen „die protestantische Regierung" in Städten und Dörfern, in Schulen und — Kasernen ausgestreut worden. Um jeden Preis wollte man die mittleren und niederen Classen auf die Seite des Erzbischofs ziehen und für die ultramontanen Zwecke ausbeuten. Ja es gilt von Neuem, wenigstens die katholischen Soldaten zum Ungehorsam und zur Meuterei zu verführen. Eine Gebetsagitation wurde in allen Pfarrgemeinden durch den Erzbischof organisirt gegen „die Verfolger der Kirche". Alle oberrheinischen Suffraganen, alle deutschen Bischöfe haben in „identischen" Hirtenbriefen Chorus gemacht mit dem Erzhirten zu Frei=

---

*) a. a. O., S. 42—45.

burg. Der ganze französische Episcopat, alle Fünfundachtzig ohne Ausnahme, hat ihm in Adressen seine Zustimmung erklärt. Selbst aus Spanien und Irland sind Adressen eingetroffen. Aus allen Theilen der römischen Welt wurden zur Unterstützung des widerspenstigen Theils der badischen Priester Geldspenden gesendet. Endlich hat nun auch der heilige Vater selber gesprochen. Roma locuta est, Cathedra locuta est, Orbis locutus est; aber siehe da! trotz allem dem ist in Baden die Revolution nicht ausgebrochen. Baden hat reden lassen, wer da wollte und was die Gesalbten und Ungesalbten reden wollten und — ist ruhig geblieben.

Dieser gänzliche Mangel an irgend einem nennenswerthen Erfolg der ultramontanen Wühlerei in Baden ist eine beachtenswerthe, aber je länger, desto sicherer constatirte Thatsache. Man hat am Sitz des Erzbischofs die Verkünder der Bannsprüche am hellen Tage verhaftet, ja der eine wurde mitten durch die Bevölkerung und einen Marktzusammenlauf mit selbstgewünschter Oeffentlichkeit hindurchgeführt, ohne daß das Ereigniß tiefern Eindruck gemacht hätte, als das einer auffallenden Neuigkeit. In der erzbischöflichen Canzlei wurde Haussuchung nach aufrührerischen Pasquillen gehalten; die Bevölkerung hat darin keine Profanation, kein Sacrilegium erblickt. Der erzbischöfliche Generalvikar ward um eine bedeutende Geldsumme gestraft; man tröstete sich trocken genug mit dem Gedanken: „Er hat die Mittel, oder sie werden ihm schon gegeben werden." Der katholische Stadtdirector war vom Erzbischof excommunicirt worden; die katholischen Bürger und Beamten Freiburgs wählten ihn dafür zum Vorstand ihres Museums. Die Jesuiten wurden ausgewiesen; Niemand hat beim Abschied etwa „den Rock zerrissen" aus übergroßem Herzeleid. Weder der Odenwald, noch der Schwarzwald, weder die Pfalz, noch der Seekreis sind in die gewünschte Gährung gerathen, und weder aus dem Breisgau, noch aus dem altkatholischen Baden-Baden erfährt man etwas über ein Murren des Volkes, welches der Regierung die bezweckten Verlegenheiten bereiten könnte. Trotz der Betstunden ist sogar das Gespräch über die erzbischöfliche Angelegenheit allmählig verhallt. Selbst der einfachste Landmann hat der vorgespiegelten Religionsgefahr auf den Grund geschaut. Wohl

aber sind sehr kirchentreue Katholiken erschrocken über die Art, wie im Hirtenbriefe der Satz aufgestellt wird, daß man der Regierung nur in erlaubten Dingen zu gehorchen habe. Das Volk in überwiegender Mehrzahl hängt der Regierung an, und wenn diese ferner in ihrer festen ruhigen Haltung verharrt, so wird die Hierarchie allein ihr den Sieg nicht entwinden.

Kurz: alle Anzeichen deuten darauf hin, daß der Ultramontanismus, wenn er Baden als den vermeintlich schwächsten Punkt für seinen ersten Sturmlauf gegen die Regierungen der oberrheinischen Provinz ausersah, sich schwer verrechnet hat. Um so mehr der Mühe werth ist es, sich klar zu machen, warum der ganze Apparat von ultramontanen Machinationen in Baden so gar keine Dienste geleistet hat.

Vor Allem ist es wohl die Frucht der besonnenen und würdigen Haltung eines sehr beträchtlichen Theils der katholischen Landesgeistlichkeit. Fast überall hat man nicht die Pfarrer und Decane, sondern nur die Capläne als die eifrigen Organe der erzbischöflichen Curie auftreten sehen. Dies deutet auf die wahre Sachlage: der jüngere Clerus ist ultramontanisirt, der ältere nicht. Schon früher und noch vor zwei Jahren, als es sich um das erzbischöfliche Verbot des Seelenamtes für den verstorbenen Großherzog handelte, ließ sich die gleiche Wahrnehmung machen. Die Regierung, welche damals den besser gesinnten Theil der Geistlichkeit der Rache des Erzbischofs schutzlos preisgab, hat durch diesen Fehler offenbar an Vertrauen bei demselben schwere Einbuße erlitten. Gleichwohl hat sich in Sachen des Hirtenbriefes der ältere Clerus notorisch nur sehr langsam und widerwillig genug den Forderungen seines Oberhirten gefügt. Eine Anzahl von Decanen hat der Erzbischof abzusetzen sich genöthigt gesehen, bis in den Schoß seines Ordinariats hat der Widerspruch sich verbreitet und bereits die Suspension des Domherrn Haiz zur Folge gehabt. Der badische Clerus scheint nach der Freiheit des französischen nicht sehr lüstern zu sein, welche schon vor Jahren durch die Brüder Allignol so lebendig geschildert worden ist. Er scheint zu wissen, daß bischöfliche Tyrannei oft ein viel schwereres Joch aufzulegen pflegt, als alle Hoheitsrechte des Staates.

Ferner: es war falsch calculirt, daß man ein Land zum

Terrain des erneuerten Krieges zwischen Priesterthum und Staatsgewalt wählte, das erst wenige Jahre vorher der Schauplatz einer politischen Revolution in optima forma gewesen war, von ihren Folgen noch kaum angefangen hatte, sich zu erholen. Rechnete man auf den Beistand der revolutionären Geister, auf Bewegungen und Solidaritäten wie in Belgien 1785 und 1830, so war die Rechnung falsch. Denn von diesen Geistern, wie vom revolutionären Zündstoff überhaupt war das Land seitdem gründlich gereinigt. Rechnete man aber auf die conservativen Elemente, namentlich auf eine höher gehende Strömung der conservativen Religiosität, so wäre doch auch dieser am Ende nichts Anderes übrig geblieben, als Widersetzlichkeit gegen die Regierung. Zu Bewegungen im Styl der Jahre 1848 und 1849 hätte es nothwendig kommen müssen. Vor solchen aber fürchteten sich die im Lande noch befindlichen Männer fast aller Parteien gleich sehr. Die Blutentziehung und die Eisumschläge des Jahres 1849 hatten bei den Reconvalescenten den Ruf nach „Ruhe um jeden Preis" zum Wahlspruch gemacht.

Endlich: die Hauptbestandtheile des katholischen Badens, die ungemischt katholischen Territorien im Breisgau, am Schwarzwald und am Bodensee, sind altösterreichisches Land, erst wenige Jahrzehnte mit Baden verbunden. Der Bischof von Mainz hat nicht ermangelt, in seinem Hirtenbrief auf die ehemalige Eigenschaft der genannten Territorien als habsburgische Erblande hinzudeuten. Die Absicht dabei war deutlich und boshaft genug. Aber schwerlich hat irgend etwas so sehr dazu beigetragen, die Pläne des Agitators von Mainz zum Scheitern zu bringen, als gerade die Traditionen des katholischen Baden aus seiner österreichischen Zeit. Wohl ist der Beherrscher von Oesterreich die „apostolische Majestät". Aber nie haben die Kaiser zu Wien im eigenen Land ihre Hoheitsrechte durch die Hierarchie sich aus den Händen winden lassen und ihre Völker an ein solches Verhältniß gewöhnt. Die Geschichte weiß, wie bald die Kaiser und Könige, bald die Stände das Recht der Krone mit und ohne Indult gehandhabt, mit energischem Ernst geschützt, wie die Erzherzöge, Könige und Kaiser, die „apostolische Kaiserin" Maria Theresia so gut, als der furchtlose Kaiser Joseph II. ununterbrochen an der staatsrechtlichen

Ueberlieferung des Hauses festgehalten, die Ein- und Uebergriffe des Clerus und der Päpste zurückgewiesen haben, wie der letztere die angebotene Bewilligung zur Ernennung der Bischöfe in seinen italienischen Staaten ablehnte und sie nur auf Zureden des Papstes und nur unter dem Beisatz annahm, daß die Ernennung „kraft des der Souveränetät anhängenden Rechtes" geschehe. An die Ausübung der Hoheitsrechte des Staates über die Kirche ist daher auch das ehemals vorderösterreichische Baden gewöhnt, und nicht bloß vom Kaiser Joseph II. her, dem der Breisgau, voran die breisgauische Universität, treu zur Seite stand, als in manchem andern Erblande schon ein Murren sich geregt hatte und endlich in Belgien die clericale Empörung zum Ausbruch kam, nein: von viel älteren Zeiten. Man weiß im badischen Vorderösterreich sehr gut, daß noch bis auf diesen Tag auch im Kaiserstaat den Bischöfen fast alle die Rechte verweigert werden, welche der Regent von Baden ihnen verweigert hat und zu verweigern fortfährt *). Das vorderösterreichische Baden erinnert sich an die Worte, welche der Erzherzog Albrecht V. bei dem Streit um das Bisthum Passau zwischen Heinrich Floeckel und Leonhard Laiminger an den Papst schrieb: „Weder durch Bitten noch durch Versprechungen, weder durch Drohungen noch durch Censuren werde man ihn dahin bringen, den Leonhard als Bischof zu dulden. Werde man es aber unternehmen, ihn mit dem geistlichen Schwerte zu beunruhigen, so werde er sich auch mit dem weltlichen Schwerte, sowie durch andere Mittel vertheidigen." **) So ist man — um mit dem Mainzer Bischof zu reden — „in einem altkatholischen Lande, das zum Theil ein Erbland der Habsburger ist", gewöhnt, und weil man solche Stimmen zu hören gewöhnt ist und nicht die der Hirtenbriefe und der Clerokratie, eben darum — bleibt das katholische Baden ruhig.

*) Vgl. Beleuchtung der Denkschrift des oberrheinischen Episcopats (Leipzig 1853).

**) Weissegger, Historische Gemälde oder biographische Schilderungen aller Herrscher und Prinzen des Erzhauses Habsburg-Oesterreich, Bd. II, S. 139—144.

D.

Die Solidarität der conservativen Interessen und die officiöse Presse, gegenüber dem badischen Conflikt *).

Es ist weit gekommen, sagt man auf Seiten der Vertheidiger der badischen Regierung im Kampf mit ihrem Landesbischof, wenn ein kirchlicher Oberhirte sich auflehnt gegen den Fürsten, dem er Treue geschworen und die Unterthanenpflicht schuldet, wenn er gewissenhafte Beamte mit dem Kirchenbann belegt und den Clerus seines kirchlichen Sprengels in die peinliche Alternative von zwei Eiden und zwei Pflichten setzt. Es ist weit gekommen, wenn andere Erzbischöfe und Bischöfe, trotzdem, daß weder der katholischen Kirche, noch dem katholischen Glauben Gefahr droht, dennoch in eigner Machtvollkommenheit Gebete veranstalten gegen die „Verfolger der Kirche", d. h. gegen die Staatsgewalt, die, durch einen freventlichen Angriff der römischen Hierarchie in den Zustand der Nothwehr versetzt, die höchsten Staatsinteressen nur mit den leichtesten Schutzwaffen des Gesetzes vertheidigt. Es ist sehr weit gekommen, wenn unter den deutschen Erzbischöfen und Bischöfen eine Solidarität sich geltend macht, die, unbekümmert um die einzelnen Landesgebiete und die Gesetze in denselben, ihre Kräfte um den gewählten Angriffspunkt in einer Weise concentrirt, die allen Staaten und Fürsten Gefahr bringt und einen wahrhaft anarchischen Charakter an sich trägt.

Ja wahrlich, es ist dann weit genug gekommen. Aber wie weit muß es erst gekommen sein, wenn man in Regionen, wo man vor allen andern offene Augen haben sollte für solche bedrohliche Thatsächlichkeiten, nicht nur geflissentlich die Augen geschlossen hält, sondern für die Auflehnung Partei nimmt, einer Regierung, die bisher mit mehr Klugheit und Energie gegen den Feind aller Regierungen vorging, als man von ihr erwartet,

---

*) a. a. O., S. 46—50.

vielleicht gewünscht hatte, mit drohenden Insinuationen gegenüber-tritt und, da es nicht hat gelingen wollen, ihr im eigenen Land Verlegenheiten zu bereiten, ihr über die Grenze hinüber die Verlegenheiten zuschleudert! Wie weit es aber in dieser Beziehung wirklich gekommen sein muß, das beweist die Rede des Prinz-Regenten, mit welcher am 12. Januar die badische Ständeversammlung eröffnet worden ist; denn bei aller Zartheit und Schonung, mit welcher in solchen officiellen Ansprachen Dinge dieser Art berührt zu werden pflegen, hat der junge Fürst sich bei Erwähnung der Streitigkeit mit dem Erzbischof durch keinerlei Rücksicht abhalten lassen, neben der ehrenden Anerkennung des von seinen Unterthanen ihm entgegengebrachten Vertrauens die Größe „der Mißkennung, die dieser Angelegenheit außerhalb des Großherzogthums vielfach zu Theil geworden ist", öffentlich zur Sprache zu bringen. Daß die Thronrede in diesen Worten nicht über die Mißhandlung der badischen Regierung etwa in auswärtigen Zeitungen Beschwerde zu führen gewillt ist, dürfte nicht erst bewiesen zu werden brauchen. Offenbar ist damit auf Interventionen hingedeutet, welche Kreisen entstammen, die weit über die Zeitungssphäre hinaus liegen. Indessen haben allerdings solche Interventionen längst deutlich genug auch in der Zeitungsregion ihren bald schwächeren, bald stärkeren Widerhall gefunden, und es ist von nicht geringem Interesse auf die unterschiedenen Töne zu achten, in welchen derselbe in der Presse laut geworden ist. Wir wählen zu diesem Ende einige Organe der Presse, welche im Rufe stehen, mit den Ansichten ihrer resp. Regierung ziemlich vertraut zu sein. So brachte schon beim ersten Ausbruch des Streites die in Berlin erscheinende „Zeit" folgenden Artikel:

„Wenn man das katholische Kirchenrecht in Deutschland, wie man da und dort nicht Anstand genommen hat, es zu thun, auf das Pontificat Gregor's VII. zurückführen will, so ist dies, wenn keine Verblendung, eine Ueberhebung, die kein deutscher Staat in der Lage sein wird, über sich ergehen zu lassen. Die heutigen politischen Rechte der katholischen Kirche in der außer-römischen Welt können nicht mehr fundirt werden auf die vergilbten Pergamente des Tridentiner Concils, sondern sie regeln

sich nach den Verträgen und Concordaten, welche von den verschiedenen Staatsregierungen mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche in Rom geschlossen worden sind. Eine solche Uebereinkunft besteht auch zwischen Rom und den Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz, wozu das Großherzogthum Baden gehört. Lediglich auf ein richtiges Verständniß und eine richtige Auslegung dieser Uebereinkunft oder dieses Vertrages kommt es an, nicht aber auf einseitige Räsonnements über die Selbständigkeit der Kirche. Der Begriff dieser Selbständigkeit ist so wenig bestimmt, daß man ihn möglicherweise bis zum Ruin jedes politischen Staatsorganismus ausdehnen und aus dem Universum eine römische Provinz machen könnte. Man darf ja nicht vergessen, daß es sich hier nicht um eine religiöse Frage (die badensche Regierung ist der Freiheit des katholischen Cultus nirgend entgegengetreten), sondern um eine reine Rechtsfrage handelt, und daß es also nicht zu billigen ist, wenn man die eine Frage mit der andern zu vermischen sucht, mag dies nun vom orthodox-katholischen oder vom orthodox-evangelischen Standpunkte aus geschehen." Am Schluß einer bündigen Zusammenfassung der obschwebenden Streitpunkte aber äußert sie sich treffend so: „Man sieht leicht, jeder einzelne dieser neun Streitpunkte ist für die Staatsgewalt in Baden von weittragender Wichtigkeit, und es wird schwer sein, eine Ausgleichung herbeizuführen, wenn diese etwa bloß darin bestehen soll, daß die Staatsregierung die Forderungen des Erzbischofs ganz oder doch dem größten Theile nach anerkennt. Es würde doch kaum etwas Anderes heißen, als die Staatsgewalt der kirchlichen unterordnen und den Erzbischof zur obersten Autorität im Lande machen, die den katholischen Unterthanen, nach dem Wortlaute des Freiburger Hirtenbriefes, sagt, ob eine Anordnung der weltlichen Obrigkeit eine erlaubte ist oder nicht und ob der katholische Unterthan ihr Gehorsam schuldig ist oder nicht."

Die französische Presse behandelt um Mitte Decembers in einem längeren Artikel die Kirchenfrage in Baden und documentirt darin, zunächst aus den Erlassen des Erzbischofs von Freiburg selbst, „die Intoleranz, das blinde Ueberstürzen, das revolutionäre Auflehnen des Clerus gegen Recht und Gesetz, der das Volk

zum Aufruhr gegen die Regierung zu reizen suche". Sie erwartet, „die in ihrem Recht und in ihrer Autorität bedrohte badische Regierung werde energisch die Sache durchführen und nicht nachgeben". Daher jammert die „Deutsche Volkshalle": „So weit ist ja kaum ein deutsches protestantisches Blatt gegangen!" und ist „tief betrübt, in eben dem Lager, wo man mit Recht Freunde und Mitkämpfer zu finden hoffte, Feinde und Verräther anzutreffen". Dagegen nimmt die „Wiener Zeitung" schon zu Ende Novembers von dem badischen Kirchenstreit Anlaß zu folgender Auslassung: „Unsre Betrachtung gilt in diesem Augenblicke nur dem greisen Kirchenfürsten, dessen Händen die Behandlung der obschwebenden Angelegenheiten entsank, um sich in eine unmittelbare Prüfung für seine Person, in eine neue Bürde seines ohnehin schwierigen Kirchenamtes mit allem Vollgewichte zu verwandeln. Die Theilnahme folgt hier, unabhängig von irdischen Gesetzen, nur den Geboten, dem Zuge der Herzen. Die in der heiligen katholischen Kirche selbst vorherrschende Unterordnung, die Vereinigung der Bischöfe in geistlichem Gehorsam unter der Autorität des heiligen Vaters wird, wir vertrauen fest darauf, einen Anhaltspunkt der Verständigung bieten. Wenn die in dieser Angelegenheit betheiligten Factoren, auch die außerkirchlichen, mit Wahrung ihrer Würde und Stellung es zu vereinigen vermöchten, den Ausspruch einer schon durch das Alter geheiligten Autorität anheimzugeben, es läßt sich kaum bezweifeln, daß dann ruhige Unterhandlungen von einem erhabeneren Standpunkte wieder zur Klärung und Sichtung brächten, was die Ungunst des Augenblickes — nur zur Bekümmerniß aller Freunde des kirchlichen Friedens — trübt."

Unter dem 13. December aber schloß die „Oesterreichische Correspondenz" einen Artikel über den kirchlichen Conflict in Baden mit folgenden Worten: „Jedem Wohldenkenden zwingt sich beim Anblick des bedauerlichen Zwists in Baden der Wunsch auf, daß dieser so bald als möglich beigelegt werden möchte. Wir theilen ihn mit der gesammten katholischen Welt. Ein Vorwärtsgehen auf der eingeschlagenen Bahn würde die Kluft nur noch weiter auseinander treiben; Maßregeln der Gewalt können zu keinem guten Ziele führen; für dieses bleibt nur der Weg des Entgegenkommens

und der Verständigung offen. Möge dieses am geeigneten Orte erkannt und jener Pfad betreten werden, der allein zu einer dauernden und befriedigenden Regelung der kirchlichen Verhältnisse Badens führen kann."

Endlich berichtete man zu Anfang des Jahres aus Berlin, und zwar aus guter Quelle, daß vor Kurzem von Oesterreich an Baden eine auf den Kirchenstreit bezügliche Note gerichtet worden sei, in welcher erklärt wird, die kaiserliche Regierung könne im Interesse der innern Ruhe Deutschlands den Conflict nicht fortdauern lassen, und fordere deßhalb das großherzogliche Cabinet auf, an dessen Beilegung zu arbeiten.

Die rubricirten Aeußerungen bedürfen kaum eines Commentars. Nur die officiösen Blätter Preußens und Frankreichs haben den gesunden Sinn und die Loyalität, auf die Gefährlichkeit der erzbischöflichen Doctrinen und der sie begleitenden Thaten offener Auflehnung gegen anerkannte Rechtszustände hinzuweisen. Die österreichische Presse dagegen ergeht sich zunächst in sentimentalen Sympathiebezeugungen für den angreifenden Theil. Sie erblickt in den badischen Vorgängen nicht einen Act der Auflehnung und jedenfalls strafbarer Selbsthilfe, sondern lediglich einen „Zwist", wie es tausend ähnliche gibt, und ertheilt zu Beilegung desselben höchst zweideutige Rathschläge. Ja für sie scheint es nur einen „geeigneten Ort" zu geben, welchem „der Weg der Verständigung und des Entgegenkommens" empfohlen, die „Maßregeln der Gewalt" widerrathen werden müssen. Dagegen hat sie nicht eine Sylbe der Vertheidigung für eine Regierung, der man ein Verbrechen gegen die innere Ruhe Deutschlands zu machen scheint, daß sie mit den Waffen des Gesetzes, wenn auch mit größter Milde, eines Angriffs sich erwehrt, den alle Regierungen als gegen sich gerichtet betrachten müßten, wenn nicht die „Solidarität der conservativen Interessen" ein leerer Wortschwall, eine baare Heuchelei sein soll. Man muthet ihr zu, einen Conflict nicht fortdauern zu lassen, den nicht sie hervorgerufen und in welchem Concessionen zu machen nichts Anderes wäre, als sich selbst zu mediatisiren zu Gunsten eines rebellischen Unterthanen. Billig darf man endlich fragen: welches Interesse „für die innere Ruhe Deutschlands" verrathen Thatsächlichkeiten wie die nachfolgenden, welche in den

letzten Tagen unwidersprochen durch in der Regel von dieser Seite wohlunterrichtete Blätter *) zur Oeffentlichkeit gebracht worden sind? „Der Fürstbischof von Brixen hat dem Erzbischof von Freiburg vier junge Priester zur Verfügung gestellt. Einer derselben, Namens Wolf, wurde als Pfarrverweser in Donaueschingen verwendet. Dieser wurde nun vom dortigen Bezirksamt gestraft, und zwar wegen Verlesung des Hirtenbriefes um 50 fl., wegen Proclamation des vom Erzbischof ernannten Pfarrers um 100 fl., mit Ausweisung in seinen Heimathsort; ferner wurde sein Gehalt gesperrt, und er wegen Besitz der Flugschrift „Katholiken, paßt auf!" vor Gericht gestellt, bei welchem der Staatsanwalt auf drei Monate Kreisgefängniß oder eine Strafe von 425 fl. antrug. Der Geistliche rief den Schutz der österreichischen Gesandtschaft am badischen Hofe an; dieser wurde gewährt, und das Amt in Donaueschingen erhielt den Auftrag, ohne besondere Ministerialverfügung gegen ihn kein Erkenntniß zu vollziehen. Am 26. December erhielt der Pfarrverweser Wolf ganz unerwartet von dem österreichischen Minister des Auswärtigen, Grafen Buol-Schauenstein, durch die Gesandtschaft die Summe von 150 fl., um seine Strafe zu bezahlen."

Wahrlich, die badische oder richtiger die deutsche Staatsfrage in Baden hat wenigstens das Gute, daß sie den Schleier lüftet, der für einen großen Theil des Publicums noch über manchen Seiten der deutschen Zustände lag und selbst in höheren Regionen vielfach die Wahrheit verhüllte, daß sie mancherlei geheime Pläne aufdeckt, daß sie die Hülfsmittel, die Fäden und Verbindungen bloßlegt, daß sie die vorgeschobenen Posten kenntlich macht, durch welche man gewisse Staaten „lebensunfähig" zu machen sucht. Sollte die badische Regierung ungeachtet ihres guten Rechtes, ungeachtet der Klugheit und Energie, die sie bisher bewiesen, endlich ungeachtet der Einigkeit zwischen Fürst und Volk in dem Bischofsstreit unterliegen, so wird die Geschichte nicht in Verlegenheit kommen bei Bezeichnung der Seite, von welcher die dringenden und zwingenden Nöthigungen auf den kleinen Staat ausgeübt worden sind.

*) Allgemeine Zeitung 1854, Nr. 11.

E.

Auswärtige Einflüsse der badischen Agitation. — Die Selbstbeurtheilung des Erzbischofs. — Das Zeugniß der beiden Kammern *).

Immer deutlicher hat sich die bereits neulich constatirte Thatsache herausgestellt, daß alle Mittel, welche angewendet worden sind, um die badischen Katholiken gegen ihre Regierung zu fanatisiren, ihren Zweck gänzlich verfehlt haben, daß die Curie zu Freiburg auf die Sympathien des Inlandes wenigstens keine Siegeshoffnung bauen kann. Nachdem das Volk weder durch Denkschriften noch Hirtenbriefe, weder durch Betstunden noch Flugblätter für die Forderungen der Hierarchie hatte gewonnen werden können, nachdem selbst die päpstliche Allocution wirkungslos verhallt war, hat der Erzbischof verordnet, in jeder Pfarrgemeinde während vier aufeinander folgender Sonntage mittelst Predigten sein Recht im Streite mit der Regierung der Laienschaft zu demonstriren und ans Herz zu legen. Schon aus dem Umstand, daß man, nachdem es bereits seit Monaten zwischen Staat und Hierarchie zum Aeußersten gekommen war, nachträglich zu diesem Mittel seine Zuflucht nehmen zu müssen glaubte, läßt sich abnehmen, wie wenig freiwilliger Enthusiasmus dem Erzbischof aus der Mitte seiner Heerde entgegengekommen ist. Die Regierung durfte daher getrost den Erfolgen einer ihrem Gegner bereits von der Rathlosigkeit eingegebenen Maßregel entgegensehen, und hat wohl daran gethan, die Predigten nicht zu hindern, sondern lediglich zu überwachen. Und in der That ist durch die anbefohlene Predigtagitation die loyale Haltung des badischen Katholicismus nicht nur nicht erschüttert worden, sondern es hat gerade diese Art von Agitation zum Theil eine ganz entgegengesetzte Wirkung zur Folge gehabt. Ein Theil des Curatclerus hat sicherem Vernehmen nach ungeachtet des Befehles die Abhaltung der vier Predigten gänzlich unterlassen, ein anderer ist nur widerwillig — und es läßt sich

*) a. a. O., März 1854, S. 162—167.

denken: mit welcher Begeisterung! — auf die vorgeschriebene Materie eingegangen. Die Kirchen aber sind gerade während der Controverszeit an vielen Orten leer geblieben. In den Fällen, wo gegen die Sprache der Predigten eingeschritten wurde, da ist es geschehen unter ungestörtem Vertrauen des Volkes zur Gerechtigkeit seiner Regierung. Die Reden haben keine andere Spur zurückgelassen als folgende. In einer sehr beträchtlichen Anzahl von Kirchspielen haben die Gemeinden in eigenen Zuschriften an ihre Pfarrer und den Erzbischof selbst sich die friedenstörenden kanonistischen Lucubrationen von der Kanzel förmlich verbeten. Unter anderen ward von sämmtlichen katholischen Gemeinden des Amtes Schopfheim dem erzbischöflichen Ordinariat die Erklärung abgegeben:

„Wir können mit gutem Gewissen, und die Hand auf unser Herz gelegt, sagen, daß durch Zugrundlegung des kürzlich uns verkündeten Hirtenbriefes unsre geistlichen Vorgesetzten in Abhaltung der vier befohlenen Predigten nicht bloß die Harmonie stören, ja sogar das Zutrauen, welches wir Hochdenselben bisher schenkten, untergraben würden."

Unter dem 8. Februar aber ist auch von Seiten der Katholiken der Residenz nachfolgende, mit vielen Unterschriften bedeckte Erklärung an das katholische Stadtpfarramt abgegangen:

„Die unterzeichneten katholischen Mitglieder des Gemeinderaths, kleinen und großen Bürgerausschusses, sowie die weltlichen Mitglieder des katholischen Kirchen-, Stiftungs- und Schulvorstandes, und andere Katholiken der Residenzstadt Karlsruhe erklären hiemit, daß sie mit aufrichtigem Bedauern der Entwicklung des zwischen der großherzoglichen Regierung und dem Herrn Erzbischof in Freiburg entstandenen Conflicts gefolgt sind, dessen Entstehungsgrund sie nicht in irgend einem Angriffe auf ihre Religionsübung zu finden vermögen, die von Seite der großherzoglichen Regierung und insbesondere des Staatsoberhauptes von jeher begünstigt wurde. Sie haben von der Pastoralklugheit der Geistlichkeit erwartet, daß dieselbe Alles vermeiden werde, was zur Beunruhigung der Gemüther und Gefährdung der bestehenden Staatsordnung führt, und sich insbesondere der Hoffnung hingegeben, daß die von dem Herrn Erzbischof angeordneten Erläuterungen seines Hirtenbriefes von der Kanzel, wohin sie nicht gehören, unterbleiben würden; allein sie haben sich getäuscht. Statt des Wortes

des Friedens, das allein Gottes Wort ist, wurde die fortgesetzte bischöfliche Rechtsbehauptung gepredigt, über deren Werth oder Unwerth zu urtheilen den Katholiken, welche zu frommen Betrachtungen und zur Anbetung Gottes im Heiligthum erscheinen, kein Recht zusteht, auch ihrer Mehrzahl nach ein Verständniß dieser Controversen gebricht, die sich jedoch als blinde Werkzeuge zu Zwecken, welche der katholischen Glaubenslehre fern liegen, niemals gebrauchen lassen wird. Die Unterzeichneten geben daher, mit vollem Vertrauen auf die vom Throne aus mit dem ehrerbietigsten Danke vernommene Verheißung, die Beilegung dieses unglückseligen Streites der weisen und gerechten Regierung Sr. königl. Hoheit des Regenten anheim."

Hiemit ist der Pfeil, welcher die Regierung treffen sollte, auf den Schützen selber zurückgeprallt.

Eine ähnliche Wirkung wird und muß die Zudringlichkeit äußern, mit welcher man österreichischer Seits in den badischen Kirchenstreit sich einmischt, die Zudringlichkeit, mit welcher das kaiserliche Cabinet seinem Minister und Gesandten dem kleinen Baden gegenüber aufzutreten gestattet, die Beflissenheit, mit welcher von Wien aus der Streit vom Rechtsgebiet auf das confessionelle gezerrt wird. Schon neulich ist der den Pfarrverweser Wolf in Donaueschingen betreffenden Thatsächlichkeiten Erwähnung gethan worden. Seitdem hat der Münchener „Volksbote" das Schreiben selbst veröffentlicht, in welchem der kaiserliche Geschäftsträger in Karlsruhe dem Genannten „die Anerkennung" insinuirt, welche dessen priesterliche und politische Haltung in Wien gefunden. Es lautet:

„Ich habe die Ehre, Ihnen zu eröffnen, daß von Seite des badischen Justizministers vom 30. December der Befehl an das großherzogliche Amt ergangen ist, weder zum Vollzug der Landesausweisung, noch einer etwaigen Verhaftung Ihrer Person zu schreiten, ohne vorher darüber in Karlsruhe angefragt zu haben. Der kaiserliche Minister des Aeußern, Herr Graf v. Buol, hat mich ferner beauftragt, Ihnen die mitfolgenden 150 fl. als Ersatz für die Ihnen auferlegten Geldstrafen zu übersenden, Sie in seinem Namen zu bitten, diese Vergütung für ein Opfer, dessen Aufbringung Ihnen vielleicht schwer fallen oder wohl gar Ihnen in Ihrem frommen Beruf und Wirken Beschränkungen auferlegen

könnte, als ein Zeichen seiner in den Gefühlen als Katholik begründeten Theilnahme anzunehmen. Es lag dem Minister der Wunsch nahe, dazu beitragen zu können, daß ein Unterthan Sr. Majestät des Kaisers, dessen priesterliche und politische Haltung allseitige Anerkennung gefunden hat, nicht zu sehr unter den von der badischen Regierung verhängten Strafverfügungen zu leiden hat."

Es ist immer gut, genau zu wissen, wessen man sich von einem Nachbar zu versehen hat, und da die badische Regierung ihren Streit mit dem Erzbischof vor das Forum der Bundesversammlung zu bringen beabsichtigt, so wird sie kaum unterlassen, bei dieser Gelegenheit auch über diese unverhohlene und öffentliche Aussprache der „allseitigen Anerkennung", welche die Renitenz des Tyroler Priesters in Baden gegen obrigkeitliche Befehle gefunden hat, geeignete Beschwerde zu führen. Freilich aber sollte die badische Regierung solcher Verhöhnungen ihrer Souveränetät gegenüber vor Allem des „aide toi même et le ciel t'aidera" eingedenk bleiben. Denn nur der ist wirklich schwach, der sich selber für schwach hält, und der wird sicher von Allen aufgegeben, der sich selbst aufgibt. Als man einst in Polen dem russischen Gesandten Repnin erlaubte, den Dictator zu spielen, da war die Theilung Polens vor der Thür. Sollte für das heutige Baden das Beispiel muthigen, beharrlichen und darum erfolgreichen Widerstands, das im 17. Jahrhundert die Zähringer Georg Friedrich und Friedrich V. gegeben haben, gänzlich verloren sein? Sollte man in Karlsruhe nicht auf das achten, was schon angefangen hat öffentlich ausgesprochen zu werden: „Für das Großherzogthum Baden als solches und die herrschende Dynastie steht vielleicht — läßt man die Hierarchie siegen — mehr auf dem Spiele, als der ahnt, welcher die Blicke nur in die nächste Zukunft richtet"? Sollte aber endlich der protestantische Regent eines überwiegend katholischen Landes muthlos zu werden Ursache haben, wenn das katholische Volk im Streit mit der Hierarchie sich so entschieden auf seine Seite stellt, wenn aus der Mitte der Kammern so mannhafte Aussprachen erfolgen, wie diejenigen, welche aus dem Schoße der badischen Kammern hervorgegangen sind, energischer, als man sie von der ersten, einstimmiger, als man sie von der zweiten Kammer eines größtentheils katholischen Landes erwarten konnte? Der einzige Dissen=

tirende in der zweiten Kammer war der Bürgermeister des weltberüchtigten Wallfahrtsortes Walldürn. Der erzbischöfliche Hirtenbrief hatte Beschuldigungen gegen die Regierung hinausgeschleudert, wie sie seit den Tagen Gregor's IX. und Bonifacius' VIII. nicht erhört sind:

„Thatsache ist es, daß unter der Regierung vier gerechter Landesfürsten: der verewigten Großherzoge Karl Friedrich, Karl, Ludwig und Leopold, welche alle der katholischen Kirche wohl geneigt waren, dennoch die Staatskirchenverwaltung eine solche Masse von Ungerechtigkeiten und Schädigungen gegen die Kirche Gottes verschuldet hat, wie keine Zeit der Kirchengeschichte ein zweites Beispiel zeigt. Sie hat sich am Lehramt der Kirche vergriffen, und der Kirche Feindseliges lehren lassen. Sie hat sich selbst in Sachen des Gottesdienstes gemischt, und heilige Sacramente und Sacramentalien durch ihre Gesetzgebung verletzt. Sie hat das Regiment der Kirche an sich gerissen und dasselbe den Händen der weltlichen Beamten überantwortet. Sie hat der heiligen Religion die Geltung im öffentlichen Leben des Volkes vorenthalten. Sie hat den Einfluß des Christenthums auf den öffentlichen Unterricht gehemmt: von der katholischen Universität Freiburg an, der sie ihren stiftungsmäßig katholischen Charakter zu nehmen versucht, bis zu den Pfarrschulen, welche sie vielfach um den Segen christlicher Erziehung und Gläubigkeit hat bringen lassen. Wir schweigen von der Verwaltung des Kirchenvermögens, an welcher sie die Kirche, die selbst von der Landesverfassung anerkannte Eigenthümerin, behindert hat. Auf diesen Wegen ist das von den Vätern überlieferte sittliche Erbe, der alte Glaube, die alte Treue verschleudert worden. Leidenschaften und Verwahrlosung sind bei dem Volk eingezogen, und bringen zu der stets anwachsenden Zerrüttung und Verarmung — Verderbniß und ewigen Untergang der Seele."

Der protestantische Träger der Regierungsgewalt des Landes hatte es wohl unter seiner Würde erachtet, in der Thronrede gegen dieses Pasquill auch nur ein Wort zu erwiedern. Denn Aeußerungen wie diese richten sich selbst, zugleich aber auch den „einundachtzigjährigen Greis", den „Bischof von einer Million Gläubigen und Metropoliten einer weiten Kirchenprovinz", den Mann, der sich rühmt, „im Dienst der Kirche ergraut, schon vor einem halben Jahrhundert in den Rath des Bisthums Constanz eingetreten" zu sein, und der gleichwohl — jetzt erst Worte fand,

um den Gräuel zu schildern, den „vier gerechte Landesfürsten" über seine Kirche gebracht haben, der zu Schädigungen schwieg, zu denen „keine Zeit der Kirchengeschichte ein zweites Beispiel zeigt", welcher schwieg, nicht etwa ein Jahrzehnt oder zwei Jahrzehnte lang, sondern ein volles halbes Jahrhundert hindurch, der endlich nicht etwa zu öffentlicher Buße für ein solch unverantwortliches Schweigen, für eine Feigheit, von der „keine Zeit der Kirchengeschichte ein zweites Beispiel zeigen" würde, zuerst den Mund aufthat, sondern der ohne einen Laut solcher Buße die Stirn hat, vor aller Welt es auszusprechen: „Möge Uns der liebe Gott des Marterthums der Gewalt in Seiner Gnade würdigen!" Die Worte eines solchen Priesters durfte der Fürst verachten. Wohl aber war es an den Kammern, diese schweren Beschuldigungen der regierenden Dynastie mit gebührendem Ernst und Nachdruck zurückzuweisen, und vornehmlich die zweite Kammer hat in ihrer Adresse an den Regenten dieser Pflicht im Namen des Landes auf die würdigste Weise und in so gut wie einstimmigem Ausdruck Genüge gethan.

„Die störenden Mißverhältnisse, welche durch das mit den Grundlagen der Staatsregierung im Widerstreit stehende einseitige Vorschreiten des erzbischöflichen Stuhls eingetreten sind, müssen wir um so tiefer beklagen, als die zum Schutz der Hoheitsrechte Ew. königl. Hoheit ergriffenen Maßregeln weitere Schritte der Kirchengewalt zur Folge hatten, welche bei minderer Befestigung des loyalen Sinns Höchst Ihrer getreuen Unterthanen leicht zu Gesetzwidrigkeit und Ruhestörung führen konnten. Wie sehr auch Unkenntniß der thatsächlichen Verhältnisse oder andere Gründe das Urtheil des Auslandes in dieser Frage beirren mochten, in unsrem Lande hat die preiswürdige Ruhe und die vertrauensvolle Haltung des Volks bewiesen, daß es die Heiligthümer seines religiösen Glaubens vor jeder Antastung geschützt weiß. Diese Beruhigung gab ihm der Hinblick auf die Wohlthaten, welche seit Karl Friedrich's glorreicher Regierung der Kirche zu Theil wurden, und gibt ihm aufs neue das erhabene fürstliche Wort, daß der Glaube Höchst Ihrer katholischen Unterthanen Ew. königl. Hoheit so theuer ist als der eigene. Wir, die Vertreter des Volks aus allen Theilen des Landes, erachten uns für verpflichtet, diese Versicherung an den Stufen des Thrones niederzulegen, und zu-

gleich Zeugniß zu geben, daß überall im Lande die hingebende Liebe Höchst Ihrer Unterthanen und das unerschütterlich feste Vertrauen in die gleiche Gerechtigkeit und das Alle umfassende landesväterliche Wohlwollen Ew. königl. Hoheit in keiner Weise geschwächt worden ist. Mit demselben festen Vertrauen hoffen denn auch die Abgeordneten zur zweiten Kammer, es werde den Bemühungen Höchst Ihrer Regierung gelingen, auf dem Wege freundlicher Verständigung die obwaltenden Mißverhältnisse in einer der segenbringenden Wirksamkeit der Kirchengewalt genügenden Weise zu erledigen, ohne dabei außer Acht zu lassen, was die Wahrung der Würde und der Rechte der Krone fordert."

Von dem katholischen Lande konnte der protestantischen Dynastie wohl keine glänzendere Satisfaction zu Theil werden. Es hat einst eine traurige Zeit gegeben, da eine Regierung von ihrem Volk verlassen wurde. Möge nicht umgekehrt eine Zeit eintreten, da ein Volk sich verlassen sieht von seiner Regierung, eine Zeit, da eine Regierung diplomatischen Einflüssen ihre Selbständigkeit zum Opfer bringt! Man hat neulich im Hinblick auf die Ausposaunung der Solidarität des katholischen Episcopats in der Freiburger Sache und die durch den Episcopat angeblich repräsentirte Stimmgebung von 60 Millionen europäischer Katholiken gegenüber dem badischen Kammervotum gesagt:

„Die Parteien, die auf dem gewöhnlichen Wege nicht gleich ihren Willen durchsetzen können, sind rasch bei der Hand, an die Massen, an die Volksgesinnung zu appelliren und die gesetzlichen Repräsentanten des Staats und Volks herabzusetzen. Die Lehren der Geschichte sind für diese Menschen vergeblich da. Aber es gibt Momente, wo jede Regierung sich wohl fühlt, wenn sie auf die Vertreter der Nation sich berufen und stützen kann. Die badische Regierung, die bis vor Kurzem ihre Kammern nicht sehr hoch angeschlagen haben mag, hat jene Erfahrung in ihren jüngsten Nöthen gemacht. Und leicht möchte die Zeit nahe sein, wo alle deutschen Regierungen, die des unschätzbaren Vortheils geordneter ständischer Verfassung sich erfreuen, an sich dasselbe erfahren und dann gerne gestehen werden, daß es doch besser sei, nicht allein zu stehn im Sturm!"

Wie wahr gesprochen!

VII.

Ueber die Erneuerung des evangelischen Aeltesten- und Diakonenamts.

Eine Ansprache an die Vereinigung von Aeltesten und Diakonen aus den Kirchen des mittelrheinischen Deutschlands, gehalten zu Auerbach am 7. Juni

1854.

Zu Auerbach an der Bergstraße versammelte sich seit 1853 mehrere Jahre hindurch in der Pfingstwoche eine größere Anzahl von Kirchenältesten und Diakonen aus verschiedenen Städten Badens, der bairischen Pfalz, Hessen-Darmstadts, Nassaus und aus Frankfurt a. M. zu brüderlichen Besprechungen über die Aufgaben des Aeltestenamts, das als kirchliches Gemeindeamt, bestellt durch Wahl der Gemeinde, in mehreren neuen Kirchenverfassungen, wie in Baden, Rheinbaiern, Würtemberg wiederhergestellt worden war.

Hundeshagen, damals Aeltester der Heidelberger Gemeinde und als solcher zu unmittelbarer Betheiligung am kirchlichen Verfassungsleben mitberufen, hatte in Verbindung mit einigen Freunden diese freie Vereinigung ins Leben gerufen (vgl. Riehm a. a. O., S. 70 u. Christlieb a. a. O., S. 31) und suchte ihr nun auf der Versammlung am 7. Juni 1854 (nähere Mittheilungen über sie s. in der Allgemeinen Kirchenzeitung d. J., Nr. 107—110) eine festere Gestaltung zu geben durch die hier folgende Ansprache. Sie erschien kurz darauf mit etlichen Erweiterungen unter vorstehendem Titel im Druck (Heidelberg 1854, akad. Anstalt für Literatur und Kunst, Karl Groos).

Der Zuhörerschaft gemäß ist diese Darstellung des urchristlichen Gemeindelebens mit seinen verschiedenen Aemtern und die Anwendung hievon auf die jetzigen kirchlichen und socialen Verhältnisse und die daraus entspringenden Aufgaben der heutigen Gemeindeämter ebenso einfach und populär als anschaulich und anregend gehalten, dabei nicht ohne beachtenswerthe Fingerzeige für eventuelle Veränderungen im bisherigen Verhältniß zwischen Kirche und Staat.

Die mehr erbauliche, an die Pfingstfeier anknüpfende Einleitung, S. 1—12, und der auf die folgende Debatte bezügliche Schluß des Vortrags, S. 73—74, konnten hier wegbleiben.

D. H.

Die kleine Schaar der Gläubigen zu Jerusalem hatte an Pfingsten zu der Wassertaufe jene Geistestaufe empfangen, die ihnen verheißen war. Sie waren dadurch allesammt geweiht worden zu einem priesterlichen Volk; sie hatten dadurch ohne Unterschied, Weib wie Mann, einen geistlichen Beruf empfangen: Zeugen zu sein des Herrn von Jerusalem aus, bis an die Enden der Erde, in Wort und That, Apg. 1, 8. Aber sie blieben nicht lediglich dabei stehen, sich dieses Berufes zu freuen, täglich und stets bei einander zu sein einmüthig im Tempel und das Brod zu brechen in den Häusern, Apg. 2, 46, und alle Dinge gemein zu haben, Cap. 2, 44: sondern sie thaten auch noch Anderes. „Sie stelleten zween, Joseph, genannt Barsabas, mit dem Zunamen Just, und Matthias, damit einer von diesen empfange Dienst und Apostelamt, davon Judas abgewichen war, und warfen das Loos über sie; und das Loos fiel auf Matthias und er ward zugeordnet zu den elf Aposteln", Cap. 1, 23—26. Und ferner vernehmen wir: „In den Tagen aber, da der Jünger viele wurden, erhob sich ein Murmeln unter den Griechen, wider die Ebräer, darum daß ihre Wittwen übersehen wurden in der täglichen Handreichung. Da riefen die Zwölfe die Menge der Jünger zusammen und sprachen: es taugt nicht, daß wir das Wort Gottes unterlassen und zu Tische dienen. Darum, ihr lieben Brüder, sehet unter euch nach sieben Männern, die ein gutes Gerücht haben, und voll heiligen Geistes und Weisheit sind, welche wir bestellen mögen zu dieser Nothdurft. Wir aber wollen anhalten am Gebet und am Amt des Wortes. Und die Rede gefiel der ganzen Menge wohl; und erwählten Stephanum, einen Mann voll Glaubens und

heiligen Geistes, und Philippum, und Prochorum, und Nicanor, und Timon, und Parmenam, und Nicolaum den Judengenossen von Antiochia", Cap. 6, 1—5. Und als nun nach dem Märtyrertod des Stephanus und der großen Trübsal der Verfolgung, die sich über die Gläubigen zu Jerusalem erhoben hatte, und der Zerstreuung vieler derselben in die Länder Judäa und Samaria, ja bis nach Damascus und Antiochien hin, sich auch in diesen Gegenden christliche Vereinigungen bildeten und später, als durch die hochgesegnete Thätigkeit des Apostels Paulus das Evangelium immer tiefer in der Heidenwelt vordrang, in den großen Städten Kleinasiens, Griechenlands, Macedoniens, wie auch in Italien das Gleiche geschah: was vernehmen wir da? Zunächst, daß die Apostel, nachdem der äußere Umfang der Christenheit sich so erweitert hatte, daß die persönliche Beaufsichtigung das Maß ihrer Kräfte überstieg, sich besonders befähigte Männer zu Mitarbeitern und Gehülfen wählten, die an ihrer Stelle, in ihrem Auftrage und mit ihrer Vollmacht versehen, in gewissen ihnen angewiesenen Kreisen ihre Functionen besorgen sollten, wie Timotheus, Titus, Marcus, Epaphras u. A. Ferner: in allen diesen neuen christlichen Kreisen begegnen uns Männer, welche bald die allgemeinere Benennung: Vorsteher, Röm. 12, 18. 1 Theß. 5, 12, bald die besondere: Aeltesten oder Bischöfe, führen, Apg. 20, 17. 28. Sie waren an dem einen Ort von den Aposteln oder deren Gehülfen gesetzt, Tit. 1, 5, an dem andern von den Gläubigen unter Aufsicht der Apostel gewählt, Apg. 14, 23, und ihre Bestimmung bezeichnet der Apostel Paulus zunächst: „Acht zu haben, auf sich selbst", dann „auf die ganze Heerde", und „zu weiden die Gemeinde Gottes, welche er durch sein eigenes Blut erworben hat", Cap. 20, 28. Wir sehen diese Art von Männern, von da an überall an der Spitze der Häuflein stehen, in welchen die erste Christenheit damals über die Welt zerstreut war. Sie sind das ständige Organ für die Besorgung und Verwaltung aller gemeinsamen Angelegenheiten.

Was, werthe Freunde, heißt nun das Alles? Die Christenhäuflein hörten nach und nach auf, das zu sein, was sie im ersten Anfang gewesen waren: bloße Häuflein, durch das Band Eines Glaubens, Einer Liebe und Einer Hoffnung zusammengehalten, sonst

aber frei und ohne das Band einer bestimmten äußern Ordnung; vielmehr nahmen sie nun in Folge innerer und äußerer Nothwendigkeit eine solche Ordnung an und wurden in fortschreitender Organisation aus Häuflein: Gemeinden.

Es ist nun ebenso lehrreich als erbaulich, den allmähligen Entwicklungsgang der christlichen Gemeindeverfassung im Einzelnen zu verfolgen, besonders weil sich daran so viel Segen knüpft und doch darin so gar nichts Künstliches, Gemachtes ist. Alles entwickelt sich in schöner Ordnung und Regelmäßigkeit, natürlich, frei, lediglich aus einem innern, durch den Trieb des heiligen Geistes geweihten Bedürfnisse heraus, sowie als Folge äußerer, sachlicher und zeitlicher Nothwendigkeiten. Im ersten Anfang, da die Christenheit noch auf die Urgemeinde zu Jerusalem sich beschränkt, liegt Alles ausschließlich in der Hand der Apostel. Der Apostolat schließt in sich: 1) die Lehre= und Seelsorge; 2) die Leitung und Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten oder die regierende, die Vorsteher=Thätigkeit, die Vertretung des Häufleins nach außen, z. B. gegenüber dem jüdischen hohen Rath; 3) endlich sogar das „zu Tische dienen", d. h. die Armenpflege, man könnte, in Analogie zu dem Wort Seelsorge, sagen: die Leibsorge. Diese Vereinigung aller dieser Thätigkeiten in der Hand des Apostolats war aber selbst in dem kleinen Gemeindekreis nicht auf die Länge durchführbar, ohne Nachtheile für das Einzelne. Daher sehen wir den Apostolat, das Specielle dieser Thätigkeiten, eine nach der andern, abgeben. Zuerst wird die Leibsorge eigends gestellten Männern übergeben, den Diakonen, zu welchen nach der Hand auch Frauen unter dem Namen Diakonissen kommen. Aus 1 Tim. 5, 9—16 ersehen wir, daß zu letzterem Amt nur Wittwen von vorgeschrittenen Jahren, unbescholtenem Wandel und wohlerfahren in allerlei christlicher Handreichung, gewählt werden sollten. Diejenigen unter ihnen, welche es bedurften, wurden von der Gemeinde ernährt und waren dagegen zu bestimmten Dienstleistungen verpflichtet, namentlich zur Pflege weiblicher Kranken und zur Unterstützung in der Kindererziehung. Daß in diesem Kreise ihnen auch eine Art von geistlicher Pflege oblag, ist so begreiflich, wie bei den Diakonen. Daneben gab es auch freiwillige Diakonissen, wie z. B. die Phöbe, welche der Apostel Röm. 16, 1—3 der

römischen Gemeinde empfiehlt. Sie waren zu keinen Dienstleistungen verpflichtet, erhielten auch keine Unterstützung, im Gegentheil, sie gaben von dem Ihrigen und hatten daher auch nicht irgendwelchen amtlichen Charakter. Ihr Dienst war ein reiner Liebesdienst.

Aber nicht bloß die Armenpflege, sondern auch die Gemeindeleitung geht, seitdem die Zahl der Gemeinden sich vermehrt und die Apostel nicht mehr an einem Orte ständig wohnen, im weitesten Umfang an besonders beauftragte Personen: die Aeltesten, über. Endlich muß aus demselben Grund selbst auf die ausschließliche Thätigkeit in Lehre und Seelsorge von den Aposteln verzichtet werden. Der Apostolat ist von nun an nicht mehr bloß für eine einzelne Gemeinde da, sondern um Sorge zu tragen für alle Gemeinden, 2 Cor. 11, 28. 29. Er führt die oberste Aufsicht über alle einzelnen Gemeinden; er ist das höchste kirchliche Organ, der Mittelpunkt der Verknüpfung von allen einzelnen Gemeinden zu einer großen Einheit: der Kirche.

Der Apostolat nimmt kraft einer den Aposteln von Christo unmittelbar gewordenen Bevorzugung eine in seiner Art einzige Stellung in der Kirche ein. Die Apostel als die unmittelbaren Zöglinge und Sendboten Christi, als die Zeugen seines Leidens, 1 Petr. 5, 1, als die alleinigen Haushalter über die Geheimnisse Gottes, denen dies Amt von ihrem Meister vor seinem Scheiden ausdrücklich aufgetragen ist, Matth. 28, 19. 20, als die Inhaber einer unumschränkten Vollmacht, in der Kirche Anordnungen zu treffen, Cap. 16, 19; 18, 18. Joh. 20, 21, haben eine Mission für die Kirche aller Zeiten. Ihre Aufgabe und Bestimmung war, die Zeugen Christi für alle Welt zu sein, die Thatsachen der Offenbarung und des Heils in Christo in ein urkundliches und bestimmtes, festes Wort der Verkündigung zu verfassen, die Gnadenmittel in derselben beglaubigten und bestimmten Weise der Kirche aller Zeiten zu überliefern. Ihnen ist mit einer bestimmten Autorität und Vollmacht auch eine bestimmte Begabung zur Ausrichtung dieser Vollmacht ertheilt. Kraft dieser ihnen von Christo selbst unmittelbar gewordenen Bevorzugung sind sie in der Betrachtung nicht sowohl mit den spätern Kirchenbeamten, sondern mit dem Herrn selbst zusammenzuhalten. Das Apostelamt war

seiner Natur nach an bestimmte Personen göttlich gebunden. Daher gilt das, was von dem apostolischen Amte gilt, darum nicht auch schon von dem Kirchenamte. Vielmehr findet ein großer Unterschied zwischen der ersten authentischen und kanonischen Darbietung und der fernern Verwaltung oder dem Gebrauche der in angegebener Weise einmal dargebotenen und überlieferten göttlichen Gnadenmittel statt *).

In diesem Sinne ist also der Apostolat eine Sache rein für sich, nicht selber eines von den mehreren verschiedenen Kirchen- oder Gemeindeämtern, sondern der Ursprung aller nachfolgenden Kirchenämter überhaupt. Er ist das Amt der Kirche, gewissermaßen die persönliche Verkörperung für den Begriff des Amtes, das nach Christi Willen in der Kirche sein soll, Joh. 20, 21. Luk. 10, 16. Joh. 21, 15. Aber weder in dem gleichen Umfang der persönlichen Vollmacht, noch dem Grade der Autorität der Apostel kann und soll das Amt in der Folge von Einzelnen

*) Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 2. Auflage (Erlangen 1851), S. 41. Wir fügen noch bei, was diese treffliche Schrift zur Abwehr irrthümlicher Ansicht, von einer Fortdauer des Apostolats über die Zeiten der Apostel hinaus, unmittelbar folgen läßt: „Wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: ‚Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch‘ (Joh. 20, 21); ‚Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich, wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat‘ (Luk. 10, 16), oder: ‚Weide meine Lämmer‘ (Joh. 21, 15), so ist mit allen diesen Worten entweder ein fortdauernder Apostolat im Sinne des Katholicismus, oder aber ein Amt eingesetzt, das nur für seine Begründung göttlich eingesetzter Träger bedarf, einmal begründet aber sich seine Träger selbst sucht und nach göttlichem Recht bei Allen ist, die es ausüben. Der Herr sagt nicht weiter: Gleich wie ich euch sende, so sendet ihr Andre an eurer Statt, oder: Wer die von euch Gesendeten höret, der höret mich u. s. w.; er bittet aber in der verwandten Stelle, Joh. 17, 18—20, nächst den Aposteln nicht für gesetzliche Nachfolger derselben, sondern für die, so durch ihr Wort an ihn glauben werden. Daß nicht ceremonial-gesetzliche Nachfolger in die Erbschaft der Apostel eintreten sollen, insoweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen, erhellt auch aus der Vergleichung von Matth. 16, 18 ff. mit Matth. 18, 11 ff. Sollte sich das persönliche Privilegium der Apostel in gesetzlicher Weise fortpflanzen, so müßte, wie die katholische Kirche consequent lehrt, auch die besondere persönliche göttliche Befähigung derselben in gleicher äußerlicher und gesetzlicher Weise einer Fortpflanzung fähig sein.“

bekleidet und geübt werden, sondern es soll lediglich in nie aufhörender Verwirklichung der in dem Apostolat vereinigten kirchlichen Einzelthätigkeiten fortdauern. Das göttlich eingesetzte Amt der Apostel zerfällt in der erscheinenden Kirchenwirklichkeit ihrer und der Folgezeit in die einzelnen Aemter, welche daher vermöge ihres Ursprungs an sich ebenso wie das Amt auf göttlicher Einsetzung beruhen, deren einzelne Träger hingegen ihre jeweiligen Aemter nur nach menschlichem Recht, d. h. kraft ihrer Berufung durch die Gemeinde, bekleiden.

Es ist nun ein Gegenstand wahrhafter Erbauung, zu beobachten, wie Amt und Aemter in der apostolischen Kirche sich zu einander und zu der Gemeinde verhalten. Der Apostolat macht von seiner maßgebenden Autorität Gebrauch und, wo es Noth thut, sehr ernsten Gebrauch. Aber er verschmäht es durchaus, der Kirche lediglich oder auch nur gerne, als eine rein selbstherrliche oder auf eigener Vollmacht ruhende Kirchenherrschaft sich fühlbar zu machen. Die Apostel nennen sich gerne Mitälteste, 1 Petr. 1, 5. Ueberall und gerade in den wichtigsten Angelegenheiten regelmäßig zieht der Apostolat die Gemeinden zur Mit-Berathung und Entscheidung heran. Er faßt den Begriff des Amtes nicht als Herrschaft, sondern als Dienst, und zwar als Dienst der Liebe, Apg. 1, 17. 25 *). Und in diesem Sinne allein steht für alle Zeiten maßgebend der Begriff des Kirchenamtes da. Ferner stehen in diesem Geist der dienenden Liebe auch die einzelnen Aemter nicht schroff getrennt und in ihrer unterschiedenen Function, Pflicht und Berechtigung von ihren Trägern eifersüchtig bewacht, sondern als Dienst der Liebe mannigfaltig ineinandergreifend und sich unterstützend und ergänzend nebeneinander da. Die folgenden Beispiele mögen dies klar machen.

---

*) Nur an der letztern Stelle zwar übersetzt Luther das griechische Wort *διακονία* nach seiner Wortbedeutung durch Dienst; an allen andern Stellen dagegen, wie Apg. 20, 24; 21, 19. Röm. 11, 13. 1 Kor. 12, 5. 2 Kor. 3, 7—9; 4, 1; 5, 18; 6, 3. Ephes. 4, 12. Kol. 4, 17. 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 5, durch: Amt. Allein es geschieht dies mit gänzlicher Unbefangenheit, ohne daß damit der dienstliche Charakter des Amtes geleugnet werden soll. Auch noch jetzt wird ja im deutschen Sprachgebrauch Dienst gleichbedeutend gebraucht mit Amt.

Von den Aposteln ward die Leibsorge an den Diakonat abgegeben; aber wie eifrig ist z. B. der Apostel Paulus darauf bedacht, der armen Gemeinde zu Jerusalem auch zu Beihülfen in ihrer leiblichen Noth durch Collecten in den wohlhabendern heidenchristlichen Gemeinden behülflich zu sein; wie freut er sich, diese Collecten selbst an Ort und Stelle bringen zu können, ohne doch Diakon zu sein! Ferner das Umgekehrte: die Diakonen wurden zur Leibsorge gewählt, um „zu Tische zu dienen"; sie waren Armenpfleger und lehren und predigen nicht ihres Amtes. Aber wählte man etwa zum Diakonat nur Männer, „die ein gutes Gerücht hatten" d. h. bei denen man etwa sicher sein durfte, daß sie der Gemeindecasse nichts entwendeten, sie gut verwalteten und die Spenden leidlich unparteiisch vertheilten? O nein! Denn es heißt auch: „Männer voll heiligen Geistes und Weisheit." Sie sollen nicht nur „ehrbar sein, nicht zweizüngig, nicht Weinsäufer, nicht unehrliche Hantierung treiben", und desgleichen auch ihre Weiber, sondern sie sollen auch „das Geheimniß des Glaubens in reinem Gewissen haben", 1 Tim. 3, 8. 9. 11. Warum? doch wohl, weil man, obwohl predigen und seelsorgen nicht eigentlich ihres Amtes war, ihnen nicht verwehren wollte, ja von ihnen erwartete, daß sie zu dem Hülfsbedürftigen, bei Darreichung der Gabe auch ein ermahnend, erwecklich, tröstend Wort sprechen sollten und würden und dazu das sittliche Vertrauen besitzen mußten. Und daß die Diakonen das thaten, das dürfen wir zuversichtlich annehmen, denn wir wissen genau, daß sie noch mehr thaten, als das, daß sie sich auch bei ganz anderen Gelegenheiten als „Männer voll heiligen Geistes" erwiesen. Wie hieß der Mann, welchen die Schrift beschreibt als „voll Glaubens und Kräfte, der Wunder that und große Zeichen unter dem Volk", mit welchem sich etliche jüdische Schulgelehrte in Streitreden einließen und dabei „nicht vermochten zu widerstehen der Weisheit und dem Geist, der aus ihm redete", Apg. 6, 8—10? War es nicht der Diakon Stephanus? Wie hieß der Mann, der von seinem Glauben freudig auch vor dem hohen Rath zeugte und für denselben unerschrocken und voll hoher Glaubensfreudigkeit, der erste christliche Blutzeuge, in den Tod ging? War es nicht derselbe Stephanus? Wie hieß der Mann, der nach der Zerstreuung der Gläubigen in Jerusalem

„hinabkam in eine Stadt in Samaria und predigte ihnen von Christo“, so daß „das Volk hörete einmüthiglich und fleißig zu, was er sagte, und sahen die Zeichen, die er that“, 8, 5—7? War es nicht der Diakon Philippus? Wer führte den lesenden Kämmerer aus Mohrenland zu Christo, indem er ihm nach der Frage: „Verstehst Du auch was Du liesest?“ den Propheten Jesaias auslegte? War es nicht derselbe Diakon? Wie hießen endlich die vielen Andern, von denen es heißt Apg. 11, 19—21: „Die aber zerstreuet waren in der Trübsal, so sich über Stephano erhob, gingen umher bis gen Phönicien und Cypern und Antiochien und redeten das Wort zu Niemand, denn allein zu den Juden. Es waren aber etliche unter ihnen, . . . die kamen gen Antiochien, und redeten auch zu den Griechen und predigten das Evangelium vom Herrn Jesu. Und die Hand des Herrn war mit ihnen und eine große Zahl ward gläubig und bekehrte sich zum Herrn“? Die Schrift nennt sie nicht Diakonen, nicht Aelteste, nicht Apostel, noch Apostelgehülfen. Sie hat für diese eifrigen Missionäre, für diese erleuchteten und muthigen Christen, welche mit dem großen Stephanus-Gedanken, daß auch die Heiden zum Reich Gottes berufen seien, zum ersten Mal wirklichen Ernst zu machen wagten, keine andere Bezeichnung als: „etliche Männer aus Cypern und Cyrene“. Es waren demnach wohl einfache Gemeindeglieder, vielleicht solche, denen man vorher dergleichen gar nicht zugetraut hätte, welche vom heiligen Geist erfüllt dem Reiche Gottes ganz unvermuthet den mächtigen Vorschub leisteten, nämlich die Scheidewand zu durchbrechen, welche bisher Judenchristen und Heiden noch trennte, das Vorurtheil zu beseitigen, wonach Andere das Wort zu Niemanden zu reden wagten, denn allein zu den Juden. Weder die nur zu den Juden, noch die auch zu den Griechen redeten, hatten dazu einen Auftrag oder eine Vollmacht von den Aposteln erhalten, sondern handelten lediglich in der Kraft und Vollmacht ihres mit dem Pfingstgeist empfangenen Christenberufes. Was thaten denn aber die Apostel, als sie das vor Augen sahen, was Stephanus gethan, und von demjenigen vernahmen, was durch Philippus und die übrigen in der Trübsal Zerstreuten geschehen war? Sagten sie etwa hintennach: was hatte Stephanus mit den Schulgelehrten zn streiten und neue, bedenkliche Behauptungen auf-

zustellen und sich und uns dadurch in Gefahr zu bringen; er war ja nur Diakon und verstand dergleichen nicht, noch ging es ihn etwas an; er hat sich die traurigen Folgen nur selbst zuzuschreiben? Oder sprachen sie etwa zu Philippus: Wer heißt dich, Philippus, predigen und Schrift auslegen? du bist dazu nicht bestellt und berufen, sondern nur zur Armenpflege; also geh' und thue was deines Amtes ist und lasse deinen Fürwitz! — oder zu den Gläubigen, die nach Phönicien, Cypern und Antiochien kamen: Was unterfangt ihr bloße, simple Gemeindeglieder, ihr, die ihr nicht einmal Diakonen seid, die ihr gar keinerlei Auftrag je weder von der Gemeinde, noch von uns Aposteln erhalten habt, euch solcher Dinge, die nur uns zustehen? und vollends ihr, etliche aus Cypern und Cyrene, habt euch unterstanden, sogar den Heiden zu predigen; ihr anmaßlichen, vorgreiflichen Leute, untersteht euch das nicht zum zweiten Mal, sonst werden wir euch die Macht des Apostolats fühlbar zu machen wissen? Redeten etwa die Apostel so, d. h. so bloß amtlich, oder richtiger herrschaftlich? Fürwahr, die Apostelgeschichte weiß davon nichts! Die „Trübsal, so sich über Stephano erhob", war auch eine herbe Trübsal für die Apostel über den frühen Verlust des hocherleuchteten Glaubenszeugen. Zu Philippus hinab aber sandten die Apostel den Petrus und Johannes und sie freuten sich der jungen Saat, die aus dem von ihm ausgestreuten Samen aufgegangen war und „beteten über sie, auf daß sie den heiligen Geist empfingen", 8, 16. Nach Antiochien endlich sendete die Gemeinde zu Jerusalem den Barnabas, „welcher, da er hingekommen war und sahe die Gnade Gottes, ward er froh und ermahnte sie alle, daß sie mit festem Herzen an dem Herrn bleiben wollten. Denn er war ein frommer Mann, voll heiligen Geistes und Glaubens", 11, 22—24. Also einen frommen Mann nennt die heilige Schrift den, der froh war über die Aussaat, welche doch ohne Mitwirkung und Vollmacht der Apostel rein von der Uebung des Christenberufes ausgegangen; als ein Beweis von Geist und Glauben wird diese neid- und eifersuchtlose Auffassung der ersten Regungen des heiligen Geistes unter den Heiden bezeichnet, obschon sie keinen eigentlichen Apostel als Urheber, nicht von dem Amt einen Ursprungschein über ihre Echtheit aufzuweisen hatten.

Wer noch weiter über diesen Gegenstand vergewissert zu werden wünscht, der lese Kapitel 15 der Apostelgeschichte, und achte auf Aeußerungen wie die des Apostels Paulus über sein Verhältniß zu Timotheus: wie ein Kind dem Vater, hat er mit mir gedient am Evangelio, Phil. 2, 22. Wir aber nehmen aus diesem allem das Resultat: es gab in der apostolischen Kirche ein Apostolat, ein göttlich geordnetes Amt und eine Mehrheit von Aemtern, eine kirchliche Autorität und eine Gemeinde, welche ihr unterstellt war, sowie eine bestimmte, gesetzlich normirte Abzweigung der unterschiedenen kirchlichen Verrichtungen und Befugnisse. Aber sie standen nicht in schroffer Trennung und eifersüchtiger Wachsamkeit über ihre gegenseitigen Grenzen neben einander, sondern griffen in einander, forderten einander und ergänzten einander, waren Träger des Geistes, nicht Dämpfer des Geistes, verkümmerten der Gemeinde nirgends die Rechte der Weihe der Einzelnen durch den Pfingstgeist, die freudige Uebung des allgemeinen christlichen Priesterberufes. Es war Autorität, aber in der Autorität Unabhängigkeit; es war Ordnung, aber in der Ordnung auch Freiheit. Diese so schwierige Aufgabe aber wurde gelöst, weil die Autorität nicht eine bloße Machtautorität, sondern eine sittliche, heilige war, die sich als solche in Worten und Werken, in ihrem ganzen Charakter und Auftreten jedem unmittelbar kenntlich machte. Es war ein Amt, aber nicht ein Amt der Herrschaft, sondern ein Amt des Dienstes aus Liebe, das sich auch bei der Strenge als solches zu empfinden gab. Es waren Aemter, aber aus demselben Grund keine Reibung zwischen den unterschiedenen Aemtern. Es war Freiheit; aber weil man die Autorität des Amtes und der Aemter als Liebesdienst schätzte und in ihrer Nothwendigkeit erkannte, war keine Ausgelassenheit und Ueberhebung in der Freiheit. Es herrschte innerhalb der Gemeinde gegenüber der Amtsautorität die Freiheit der empfangenden und erwiedernden Liebe. Die Liebe aber treibt nicht nur die Furcht, sondern sie treibt auch die Eitelkeit, die Selbstüberhebung, den Trotz und andere Aeußerungen der frieden-, eintracht- und ordnungstörenden, gemeindezersplitternden Selbstsucht aus, weil sie die Selbstsucht selber austreibt, die nur das Ihre sucht.

Doch noch auf Eines ist hinzuweisen. Die apostolischen Ge-

meinden waren nach dem Zeugniß der Schrift keineswegs, einzelne derselben sogar nichts weniger als untadelig. Der Sauerteig des Evangeliums durchsäuerte in jener ersten Zeit so wenig, als später plötzlich und mit einem Male die in jüdischer Gesetzeshärtigkeit und heidnischer Gesetzlosigkeit herangewachsenen Bekehrten. Aber ein bewundernswerther Beweis von der Macht des ihnen inwohnenden heiligen Geistes bleibt immer das, daß uns nur eine und dazu die auch sonst am wenigsten tadelfreie Gemeinde genannt wird, welche für diese Art von Organisation in ihrem geistlichen Leben sich nicht recht reif zeigt und darum apostolischer Zurechtweisungen bedarf. Es war die große Gemeinde in Korinth. Es gab ein Lehramt, das regelmäßig geübt wurde von den Aposteln, Apostelgehülfen und den Vorstehern; aber man pflegte in jener Missionszeit so wenig als den Stephanus, Philippus und denen in der Trübsal Zerstreuten auch fortan Andern aus der Gemeinde selbst in den gottesdienstlichen Versammlungen das redende Auftreten zu wehren. Daher finden wir namentlich in jener korinthischen Gemeinde für die Predigt des Wortes allerlei Personen thätig, welche je nach ihrer nicht mehr immer genau unterscheidbaren Eigenschaftlichkeit Propheten, Evangelisten, Lehrer, Zungenredner genannt werden. Es waren nicht verschiedene Aemter, sondern nur unterschiedene Ausübungsweisen des einen, noch nicht bestimmten Personen ausschließlich übertragenen Lehramtes, die uns auch in andern Gemeinden aufstoßen, Eph. 4, 11. Dagegen in Korinth allein entstanden aus dieser Freiheit Unordnungen, denen der Apostel nachdrücklich entgegenzuhalten genöthigt ist, daß „Gott nicht ein Gott der Unordnung ist, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen“, 1 Kor. 14, 33. Wie vielsagend ist es nun, daß der Apostel selbst bei dieser Gelegenheit nicht der Freiheit wehrt, sondern nur der Unordnung. Er ermahnt zum Schluß nur: „Lasset Alles ehrlich und ordentlich zugehen“, V. 40. Von ebenso vielsagender Bedeutung aber ist es, daß er die ganze lange und strenge Rüge der Korinther mit den Worten beginnt: „Strebet nach der Liebe“, 14, 1. Es sagt uns diese Stellung des Wortes, daß es ohne den Mangel der Liebe nicht zu den Unordnungen gekommen sein würde, daß durch die Liebe immer auch die Freiheit mit der Ordnung in Einklang erhalten wird. Gerade

diese Vorkommenheiten in einer großen und ebendarum auch mehr gemischten Gemeinde erklären uns nun aber auch genügend die Nothwendigkeit eines weitern Fortschreitens in der Gemeindeorganisation. Der Apostolat hatte aus sich hervorgehen lassen den Diakonat; eine Art von erweitertem Diakonat war alsdann das Aeltesten= oder Bischofsamt, das dem bisherigen Diakonat ordnungsmäßig nun die Armenpflege allein überließ nebst einem gewissen Antheil an der Seelsorge; für sich hingegen aus der bisherigen Apostelthätigkeit, den Dienst der Gemeindeleitung und Vertretung, wie der Lehre und Erbauung herübernahm, ohne von letzterer, mit Ausnahme der Frauen, 1 Kor. 14, 34, einzelne Andere in der Gemeinde auszuschließen. Mit der Zeit und je länger desto mehr scheint nun aber aus den angezeigten Ursachen auch eine gewisse Abzweigung in den Thätigkeiten des Aeltestenamtes selber nothwendig und darum ordnungsmäßig geworden zu sein. Die Redner aus der Gemeinde fangen an zu verstummen unter den Aeltesten, aber treten als besondere Aemter auseinander, die lehrenden und die bloß vorstehenden und verwaltenden. Noch der Apostel Paulus fordert unter Anderem von dem Aeltesten, daß er auch lehrhaftig sei, Tim. 3, 2, oder „tüchtig sei, in der gesunden Lehre zu bestärken und zu widerlegen die Widersprecher“, Tit. 1, 9; vgl. Hebr. 13, 7. Allein wie sich die Gemeinden vermehrten und an Zahl erweiterten und die Forderungen an die lehrende, wie an die verwaltende Thätigkeit der Aeltesten wuchsen, so war jenes Auseinandertreten der unterschiedenen Gemeindefunctionen, damit eine jegliche recht und mit Virtuosität, von der gerade für jeden der beiden Zweige vorzugsweise vorhandenen Begabung geübt werde, eine Forderung der Nothwendigkeit, wie des höchsten Gemeindeinteresses selber. Und so stehen am Schluß der apostolischen Zeit, als gesonderte Zweige des einen göttlich geordneten Amtes, die drei gesonderten Aemter: Lehramt, Vorsteher= oder Aeltestenamt und Pflegeramt; man könnte sagen: ein kirchlicher Lehrstand, Wehrstand und Nährstand neben einander. Und mit Recht, weil Gott ein Gott der Ordnung ist und eine jede nothwendige Ordnung in der Kirche an dem göttlichen Charakter aller guten Ordnung Antheil hat, und weil Gott jedes Amt, das sich

als Dienst der Liebe in Seinen eigenen Dienst stellt, segnet mit Seiner Liebe und schützen will mit Seiner Macht.

Theure Freunde, ich will nun versuchen, drei Fragen zu beantworten: 1) womit können wir etwa eine wohlgeordnete christliche Gemeinde vergleichen? 2) worin besteht wohl der oberste Grundsatz einer christlichen Gemeindeverfassung? 3) wie steht es mit der Gemeindeverfassung in unsrer Zeit?

Gleicht nicht die Gemeinde einem kräftigen, gesunden, wohlausgewachsenen Baume? Seine Wurzeln haften in dem Grund und Boden der Apostel und Propheten. Der Stamm ist das Lehramt, an welchem die Wurzeln sich befinden, um für den ganzen Baum die Kräfte des Wachsthums aus dem nährenden Boden zu saugen und nach allen Seiten weiter auszusenden. Die mächtigen Aeste, die nach allen Seiten vom Stamm ausgehen und gewissermaßen das starke, tragende Gerüste des Baumgebäudes bilden, sind das Aeltestenamt; den Zweigen, an denen das Laub sich ansetzt, ist zu vergleichen der Diakonat; den zahllosen grünen Blättern endlich, die, in mannigfachen Gruppen vereinigt und so über das Ganze zerstreut, das Laubdach des Baumes bilden, die Gemeinde in ihren einzelnen Personen und Kreisen. Alles empfängt seine Nahrung und Pflege von unten aus der Wurzel auf dem gottgeordneten Weg; aber Alles ist auch in seinem Gedeihen wieder abhängig von oben, davon daß Gott den Blättlein gibt Luft und Licht, Regen und Sonnenschein und manchmal auch einherfährt und alles reinigt und erfrischt durch Sturm und Ungewitter, der träge gewordenen Lebenskraft des Baumes zu Hülfe kommt, durch den Donner und Blitz, durch die gewaltigen Ausgießungen eines neuen Pfingststurmes. Und kann man denn wohl hienach bei einer Gemeinde eigentlich reden von einem Unten und Oben, wie bei einer Herrschaft? Kann denn das Amt sagen: ich bin das Oben und die Gemeinde ist das Unten, oder kann eines der Aemter zu dem andern sagen: ich bin das Lehramt und du nur das Aeltestenamt oder der Diakonat, oder schießt nicht vielmehr jeder einzelne Theil des Baumes mit auf bis zur Krone: Stamm,

Aeste, Zweige und Blätter? bildet ein einzelner Theil allein, oder bilden sie nicht alle vereint die Krone? Ja wahrlich, wo nicht die Blätter mitgehen bis in den obersten Wipfel, da ist keine Krone, und wie sollten sie mitgehen ohne Zweige, und die Zweige ohne Aeste und die Aeste ohne den Stamm, und die Krone grün und lustig aussehen ohne den Lebenssaft aus der Wurzel! Und es täusche sich Niemand! — Eine Gemeinde, in welcher nicht Alles so aufwärts mitgeht, die mag Gipfel und Wipfel, die mag ein Oben haben, aber sie hat keine Krone!

Das ist nun allerdings nur eine Vergleichung, der kein größeres Gewicht zukommt, als einer andern menschlichen Vergleichung auch. Dagegen suchen wir nach einem kurzen Ausdruck für den obersten Grundsatz einer christlichen Gemeindeverfassung. Wir finden ihn in dem ersten Brief Pauli an die Korinther 12, 4—7: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist, und es sind mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr, und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allem. In einem Jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen.“ Hienach kommt es in einer Gemeinde vor Allem darauf an, daß sie den Geist habe, Einen Geist, den rechten Geist, den heiligen Geist, daß der Pfingstgeist in ihr Wohnung genommen habe. Wohnt dieser Geist in ihr, so fehlt es ihr auch nicht an Gaben und Kräften des Geistes. Diese Gaben sind mancherlei, wie es der gemeine Nutzen der Gemeinde erfordert; der gemeine Nutzen aber soll in dieser Mancherleiheit gepflegt werden durch die Aemter, von denen nicht eines Herr ist über das andere, sondern die Einen Herrn über sich haben, wie sie von Einem Geist ihre mancherlei Gaben empfangen. Endlich: die Gabe ist schon etwas ohne das Amt, aber das Amt ist nicht eben so schon etwas ohne die hinzukommende Gabe. Es ist daher von der höchsten Wichtigkeit, daß die Gabe und nur die Gabe kommt zum Amt.

Wie verhält sich nun das kirchliche Gemeindeleben unsrer Zeit, in unsrer evangelischen Kirche, zu jenem Ideal, wie unsre Gemeindeverfassung zu jenem apostolischen Princip?

Gewiß das Gelindeste, was wir sagen können, ist, daß nicht Alles so ist, wie es sein sollte. Es wäre verantwortungsvoll, die großen Gebrechen unsres Gemeindelebens nicht ehrlich einzugestehen.

Es wäre aber ebenso verantwortungsvoll, die Dinge zu schwarz, nur schwarz anzusehen, vor Allem: die Schuld an den vielfachen und großen Gebrechen unsrer Zeit und ihren Genossen allein aufzubürden. Lassen Sie uns wahr sein, aber auch recht besonnen und nüchtern zu Werke gehen.

Wenn das Gedeihen des Gemeindelebens wesentlich bedingt ist durch ein kräftiges Zusammenwirken der drei Gemeindeämter im heiligen Geist, so dürfen wir uns nicht verbergen, daß es in Deutschland — und wir reden zunächst nur von der Kirche unsres Vaterlands — von Anfang, d. h. von der Reformationszeit an, an solchem Zusammenwirken sehr gefehlt hat. Zunächst hat es darum an diesem Zusammen*wirken* gefehlt, weil es an dem *Zusammen* fehlte. Die Grundvoraussetzung war nicht vorhanden. Denn aus Ursachen, die ich hier aus Mangel an Zeit nicht näher erörtern kann, ist es in der deutsch-protestantischen, vornehmlich in der lutherischen Kirche im Allgemeinen nicht zu einer rechten Durchbildung der Gemeindeverfassung gekommen. Das Aeltesten- und Diakonenamt, wo sie überhaupt als gottgeordnete Aemter anerkannt wurden, gelangten nicht zu dem Maße der auch ihnen zukommenden Selbständigkeit und Bedeutung; das Lehramt, so wichtig es an sich ist, ging dadurch der belebenden Wechselwirkung mit den beiden andern Aemtern verlustig; es erlangte über diese ein oft erdrückendes Uebergewicht.

Das Lehramt ist nun ein so wichtiges, heiliges und verheißungsvolles Amt, daß schon auch da, wo nur allein es im heiligen Geist verwaltet wird, eine Gemeinde nicht nur nicht zu Grunde gehen kann, sondern unter Umständen eine Gemeinde, welche einen Mann recht voll heiligen Geistes zum Prediger und Seelsorger hat, Gemeinden, in denen alle drei Aemter ganz ehrlich bestellt sind, so lange sie sich dieses Segens erfreut, den Rang abzulaufen vermag. Aber solche Männer schenkt der Herr seiner Kirche nur sehr im Einzelnen und immer nur für eine kurze Lebensdauer. Für die Regel hat der Gott der Ordnung auch die kirchliche Ordnung der drei Aemter eingesetzt. Jedes derselben soll ausrichten, was ihm obliegt, dann aber auch die andern in Bescheidenheit und Demuth unterstützen, jedes eingedenk sein, daß es nicht Herr ist über das andre, sondern über ihnen allen ein Herr

ist, und wo es Noth ist, eines dem andern zurufen, was der Apostel den Aemtern zu Milet einschärfte. Was ist das? Es ist wichtig darauf zu achten. Er sagt nicht zuerst: „Habt Acht auf die ganze Heerde", sondern, was er zuerst sagt, ist: „So habt nun Acht auf euch selbst." Apg. 20, 28. Das ist der Segen, welcher in dem Nebeneinander der drei liegt, daß die Gehülfen der Freude', 2 Kor. 2, 2, wenn menschliche Schwachheiten unter ihnen vorkommen und Gefahr nahe ist, daß einer den heiligen Geist betrübe, einander zurufen: Habt Acht auf euch selbst! Es war ein großes Gebrechen unsrer deutsch-protestantischen Kirche, daß in ihr die Ordnung Gottes in der Dreiheit der Aemter nicht zu ihrem vollen Recht kommen konnte. Für das aus dem heiligen Zusammenhang herausgestellte Lehramt lag in dieser Art Unabhängigkeit eine schwere Versuchung. Es mangelte an jenem gegenseitigen Zuruf der Gehülfen der Freude. Wie hätte sich da nicht gar oft ein herrscherischer Amtsgeist entwickeln sollen, anstatt das Amt als einen Dienst der Liebe zu betrachten? Wo aber nicht mehr die Liebe ist, da weicht auch der heilige Geist, oder richtiger: da ist er schon gewichen. Wo aber der heilige Geist gewichen ist, da weicht auch sowohl das eigne Verständniß, als jene Tüchtigkeit, die Gemeinde zu bestärken in der gesunden Lehre und zu widerlegen die Widersprechenden, welche die Bestimmung des Lehramts ausmacht. Es reißt Unglauben ein in der Gemeinde und geistlicher Tod. Endlich wie die Liebe die Furcht austreibt, so kehrt auch, wo die Liebe gewichen, die Furcht wieder zurück. Für das Lehramt ohne heiligen Geist, ohne lebendigen Glauben, ohne herzliche Liebe blieb in den Gemeinden am Ende nur ein Geist der Furcht, ein todter äußerlicher Respect übrig. Und wenn nur noch das! Oder hat es nicht Zeiten gegeben, in welchen man in eigenen Schriften die „Nutzbarkeit des Predigtamts" darzuthun sich gemüßigt fand? Und gab es nicht zu jenen Zeiten gar Manche, welche vorschlugen, das Predigtamt wenigstens landwirthschaftlich einigermaßen nutzbar zu machen, welche den Landgeistlichen zu einem Vorbild und Exempel für seine Gemeinde in zweckmäßigerer Bedüngung der Aecker, Bewässerung der Wiesen, Veredlung der Obstbaum- und Schafzucht bestimmt erachteten? Waren aber diese Zeiten nicht die nämlichen, wo das Lehramt so

um alles Salz, so tief herabgekommen war, daß man hie und da nach Anleitung des Palmsonntags=Evangeliums predigen hören konnte: über Holzverschwendung und Forstfrevel; des Osterevangeliums: über die Gefahren des Lebendigbegrabenwerdens; des Weihnachtsevangeliums: über die Gefahren weiter Reisen, das richtige Verhalten in der Schwangerschaft, oder über den Vorzug der Stallfütterung vor der Koppelwirthschaft; wo man an den hehren Text: der Mensch lebt nicht vom Brod allein, nur Ausführungen anzuknüpfen wußte über — den unaussprechlichen Segen des Kartoffelbaues? Das waren aber dieselben Zeiten, wo das Aeltestenamt zu einer Stelle zusammengeschrumpft war, die lediglich den äußerlichen Zwecken der Verwaltung von Kirchengut, Gebäulichkeiten, Almosenverrechnung u. dgl. diente, und ohne eine geistliche Verbindung mit der Gemeinde ihre an sich gewiß nützlichen und nothwendigen Verrichtungen ganz nach Analogie jeder andern Verwaltungsstelle verrichtete; wo endlich der Diakonat völlig aufhörte, eine amtliche kirchliche Thätigkeit zu sein, die Armenpflege Angelegenheit der politischen Gemeinde und ihrer Commissionen wurde, eine geistliche Leibsorge dagegen nur noch von den Predigern, aber oft ohne eigentlich amtlichen Beruf, und von Einzelnen aus der Gemeinde, genossenschaftlich nur noch von den Frauenvereinen, Diakonissen nicht dem Namen aber der Sache nach, geübt wurde. Viele in unsrer Zeit halten diese politische Armenpflege für einen großen Fortschritt und bleibenden Gewinn. Ich vermag sie weder für einen Gewinn, noch für dauernd zu halten; wohl aber halte ich sie für eine Auskunft, die für den Augenblick ergriffen werden mußte. Denn eine Kirche, die in solchem Grad ihr Salz verloren hatte, konnte auch ihre Aemter nicht ausreichend bestellen, und eine Kirche, die das nicht kann, vermag sich auch nicht selbst zu regieren und so wichtige Functionen, wie Armenpflege, genügend auszurichten. Darum war es nothwendig, und Niemand durfte sich beklagen, wenn dies und vieles Andere der Staat an die Hand nahm. Endlich aber: mußte denn bei solchem Verfall der drei Aemter, der lange fortdauerte, nicht der Geist, der alles Amt und alle Ordnung haßt, weil er den Gott der Ordnung haßt, der den heiligen Geist haßt, weil er den haßt, von welchem er gesendet

wird, der Widerchrist in den Gemeinden immer mehr Raum gewinnen?

Theure Freunde! Wir wollen Niemanden persönlich anklagen. Es ist auch nicht aller Orten gleich gewesen. Aber die Zeiten des Verfalls haben lange fortgedauert. Sie haben aber auch wieder ein Ende genommen, schon lange ein Ende genommen. Der Herr hat seine Kirche nicht verlassen, weil er sie nie verlassen kann, weil er bei den Seinen bleiben will, bei denen mit, wie bei denen ohne Aemter, alle Zeit bis ans Ende der Tage, weil er, wo auch nur zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind, mitten unter ihnen sein will. Und so konnte auch der heilige Geist nie ganz aus den Gemeinden weichen. Und weil zu allen Zeiten noch viele Tausende von Gläubigen in kleine Häuflein zerstreut, wie damals, um eine neue Ausgießung des heiligen Geistes in der Stille beteten, so hat der Herr ihr Flehen erhört und hat durch die Kirche einen Pfingststurm wehen lassen unter dem Erdbeben der großen Geschicke, die er über die Welt verhängt hat vor vierzig Jahren. Unter dem Donner und Blitz der Völkerschlacht auf deutschem Boden ist die neue Erweckung erfolgt der deutschen Nation durch den heiligen Pfingstgeist. Und die kleinen Schaaren der Gläubigen, die wie damals zuerst hervortraten und vom Herrn zeugten, sind von der staunenden Menge zuerst ebenfalls angesehen worden, als ob sie voll süßen Weins wären; aber ihr Zeugniß ist nicht ohne Frucht geblieben. Unter den Gemeindeämtern aber hat sich zuerst das Lehramt wieder geistlich erneuert und ist ein Missionsamt geworden, weil nach den Zeiten des Unglaubens und Widerchristenthums die Zeit eine Missionszeit geworden war. Wenn aber eine Missionszeit eingetreten ist, so erweckt Gott auch Missionskräfte, und darum haben sich um jedes wieder geistlich gewordene Lehramt auch geschaart Missionskräfte und Gaben aus der Gemeinde, Tausende und immer Mehrere sind zu der lebendigen Gemeinde wieder hinzugetreten und vom heiligen Geist erfüllt und berührt worden, von Geschlecht zu Geschlecht und zu den jüngsten Geschlechtern; gehören zu demselben denn nicht auch wir, diese Pfingstversammlung?

Theure Freunde! Ich komme nunmehr zu demjenigen zurück, was ich oben von der Nothwendigkeit des Arbeitens gesprochen

habe, der wir unterliegen, im Unterschied vom bloßen pfingstlichen Selbstgenuß. Gleich wie das Häuflein der Gläubigen zu Jerusalem sich Schritt für Schritt zur Gemeinde ausbaute, so müssen auch wir uns wieder zur Gemeinde ausbauen, oder weil die Gemeinde und Kirche, Gott sei Dank! nicht untergegangen ist, sondern in ihrem formellen Gerüste noch besteht, so müssen wir uns recht in die Gemeinde hineinbauen und innerhalb der Gemeinde stehend die Gemeinde ausbauen helfen, daß sie beide, Kirche und Gemeinde, nicht länger bloße Gerüste bleiben, sondern wieder rechte Gemeinden und eine rechte Kirche werden, d. h. ein heiliger Tempel in dem Herrn, eine Behausung Gottes im Geist, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, Ephes. 2, 20—22, und in welchem zum Dienst unter dem Einen Herrn die drei Aemter im Dienst der Liebe sich die Hände reichen. Und das, liebe Freunde, die Erneuerung der Gemeinde durch und in rechter Erneuerung der beiden bisher vernachlässigten Gemeinde-ämter einmal zur Sprache zu bringen, hat mir lange schon auf dem Herzen gelegen, und dazu habe ich mir das Wort erbeten in unsrer heutigen Versammlung. Und warum gerade in dieser Versammlung? Weil ich weiß, daß in ihr der neue und doch alte Pfingstgeist eine Wohnung hat und sie einander nahegeführt hat; weil ich ferner weiß, daß dieser Geist überall und zu allen Zeiten offene Ohren und Herzen verleiht, zu erwägen Alles, was der Kirche und Gemeinde frommt, auch einen freudigen Muth verleiht, für Kirche und Gemeinde etwas zu thun; weil ich weiß, hier Solche zu finden, welche sich freuen, daß der Pfingstgeist alle Gläubigen auch zu Geistlichen gemacht, sie geweiht hat ohne Ausnahme, Männer und Frauen zu einem gleichen Beruf: dem königlichen Priesterthum Christi; weil ich endlich weiß, hier nicht nur Solchen zu begegnen, welche mit einander gemein haben den geistlichen Sinn, die innere Weihe und den christlich-priesterlichen Beruf, sondern auch Vielen, die sich nicht wehren werden, ihren geistlichen Sinn, ihre Weihe, ihren inwendigen Beruf als äußern Beruf in der kirchlichen Gemeinde zu bethätigen, wenn sie dazu früher oder später würden ordnungsmäßig berufen werden; weil ich endlich vor mir sehe nicht nur solche Berufene, die zum Sichberufenlassen bereitwillig sind, sondern die bereits dieser Be-

rufung theilhaftig geworden sind, schon seit Langem und mit Segen in Kirchen- und kirchlichen Gemeinde-Aemtern stehen und reiche Erfahrungen darin gesammelt haben, eine ganze Reihe ehrwürdiger Träger des theuren Lehramts, dem die Kirche ihre Erweckung zu verdanken hat, des Aeltestenamts, des Diakonenamts und — indem ich auf den werthen Frauenkreis blicke, nicht nach der gewohnten Bedeutung des Wortes, aber in der That und Wahrheit — des Diakonissenamts. Wie hätte ich nicht wagen sollen, gerade einer Versammlung, wie diese, in welcher alle kirchlichen Berufe und Aemter, Kirchenregiment wie Gemeinderegiment, Diakonat und kirchliche Wissenschaft, öffentliches Lehramt und Seelsorge, wie stilles Walten des christlichen Liebesdranges in der vom heiligen Geist geleiteten Leibsorge repräsentirt sind, meine Angelegenheit zu Rath und That vertrauend ans Herz zu legen!

Ja, theure Freunde und Freundinnen, ich habe Ihnen vertraut und vertraue Ihnen ferner, indem ich Ihnen die Frage vorlege, ob es, vorausgesetzt, daß Sie im Vorhergehenden, wenn auch nicht in allen einzelnen Punkten, doch wenigstens in der Hauptsache mit mir einig wären, Ihnen nicht gefallen könnte, die Pflege der Interessen des Aeltestenamtes und Diakonats in den evangelischen Kirchen unsres mittelrheinischen Deutschlands, denen wir zugehörig sind, zu einem, wenn auch nicht ausschließlichen, doch ständigen Gegenstand, zu unsrer Arbeit in allen ferneren Versammlungen zu erheben?

Ich will versuchen, das, was ich meine, Ihnen noch etwas deutlicher zu machen, namentlich vor allfälligen Mißverständnissen sicherzustellen.

Da das Lehramt in der evangelischen Kirche Deutschlands das einzige unter den drei Aemtern war, das eine vollständige Ausbildung und in derselben anerkannte Stellung im kirchlichen Organismus erlangt hatte, so hat es auch als solches in seiner Selbständigkeit, in seinen Rechten und Befugnissen am unversehrtesten sich erhalten. Ja es hat in und nach den Zeiten des Verfalles der beiden anderen Aemter gewissermaßen, wie in der ersten Apostelzeit, die beiden übrigen Aemter mit in sich vereinigt. Nicht nur von den vorsteherischen Verrichtungen der Aeltesten ist ihm Vieles zugefallen, sondern neben der Seelsorge ist bei uns

stets auch die Leibsorge für die Armen als eine pfarramtliche Pflicht angesehen worden. Ja man sieht es noch immer für eine Hauptbestimmung des Pfarramts an, neben den politischen Armencommissionen, deren Unzureichendes man wohl fühlt, geistliche Armenpflege zu üben. Und ferne sei es von mir, das Pfarramt aus der Armenpflege gänzlich verdrängen zu wollen. Aber das ist gewißlich wahr, daß die amtliche Bestimmung des Lehramts nicht ist, „zu Tische dienen", sondern „anzuhalten am Gebet und am Amte des Wortes". Wie daher zur Apostelzeit, so muß auch unter uns das Lehramt wieder in seiner eigentlichen Bestimmung concentrirt, zu diesem Ende von Vorstehergeschäften und zu Tisch Dienen möglichst entbunden werden, zumal unsre Zeit der apostolischen auch darin gleicht, daß sie eine Missionszeit ist, in welcher für den Dienst im Wort gar nicht reichlich, mannigfaltig und umfassend genug Sorge getragen werden kann. Eine Entbindung, namentlich von den Diakonatsgeschäften, ist aber um des Gewissens willen für den treuen Seelsorger nur möglich durch äußere Wiederherstellung und innere Erneuerung von Aeltestenamt und Diakonat. Beide aber sind nicht nur möglich, sondern auch nothwendig.

Schauen wir zunächst auf die Möglichkeit, so liegt sie vor Augen. Wenigstens das Aeltestenamt als k i r c h l i c h e s Gemeindeamt, bestellt durch Wahl der Gemeinde, ist ausdrücklich wiederhergestellt in mehreren neuen Kirchenverfassungen, z. B. in Baden, Rheinbaiern, Württemberg; im östlichen Theil der preußischen Monarchie ist man in der Wiederherstellung begriffen, und da, wo es noch nicht geschehen, wo die Kirchenvorstandschaft etwa gar noch mehr oder minder ein Anhängsel der politischen Gemeindeverfassung ist, wird man diese Ungehörigkeit nicht mehr lange zu behaupten vermögen. Aber nicht nur die äußere Wiederaufstellung, sondern auch die innere Erneuerung eines so wichtigen kirchlichen Instituts hat Fortschritte gemacht. Es mag da und dort noch vorkommen, daß ganz profane Menschen in den Kirchenvorständen sitzen, Personen ohne allen Sinn für die heiligen Pflichten eines Aeltesten lachend die Glückwünsche ihrer Genossen zu einer Wahl in den Kirchenvorstand in Empfang nehmen, und versprechen, den hierarchischen Bestrebungen dieses oder jenes Pfarrers nunmehr

auf wirksame Weise ein Ziel setzen zu helfen. Allein im Ganzen ist doch überall ein viel ernsterer Sinn erwacht und im erfreulichsten Wachsthum begriffen. Das Zeugniß ist ja unter Anderem gerade diese Versammlung, in der so viele Männer, welche thatsächlich im Aeltesten- und Diakonenamt stehen, sich unter dem Panier des Heilands zusammengefunden haben. Auch darf ich mich wohl auf die Erfahrungen berufen, welche ich selbst, seitdem ich in einem kirchlichen Gemeindeamt stehe, gemacht habe. Dagegen darf ich das nicht verhehlen, daß ich glaube, die inwendige Erneuerung des kirchlichen Gemeindeamts stehe im Ganzen, wenn auch in hoffnungsreichen Anfängen, doch eben noch in ihren Anfängen, und es müsse dahin gestrebt werden, ja das Gedeihen unsres evangelischen Kirchenthums hänge wesentlich davon ab, daß die Aeltesten zu einem volleren und klareren Bewußtsein ihres heiligen Berufes gelangen und rüstiger und kräftiger, wie vielseitiger und einsichtiger, auch enger unter sich und mit der Gemeinde verbunden in demselben arbeiten. Vor allem scheint mir unter Beziehung auf das oben aufgestellte Princip aller christlichen Kirchen- und Gemeindeverfassung, wonach das Amt nicht als Amt schon etwas ist, sondern erst etwas wird durch die Gabe, weit mehr als bisher dahin gestrebt werden zu müssen, daß die Gabe, die rechte und volle Gabe und nur die Gabe auch zum Amt gelange.

Hier muß ich mich übrigens gegen eine naheliegende Mißdeutung ausdrücklich verwahren. Sie hätten alles Recht, mich für einen unpraktischen Schwärmer zu halten, wenn ich so geradehin die Forderung aufstellte, daß die Gabe und nur die Gabe zum Amt gelangen dürfe. Allein ich weiß recht wohl, daß die Gabe nur von Gott kommt, das Amt hingegen, obwohl ebenfalls von Gott geordnet, doch seinen einzelnen Trägern immer nur durch Menschen verliehen wird, die auch beim besten Willen irren und fehlgreifen können, und daher thatsächlich schwerlich immer nur die Gabe, und zwar die rechte, volle Gabe, zum Amt gelangen wird. Wenn wir in der Gemeinde und in allen Richtungen des Lebens bis dahin fortgeschritten wären, daß immer nur die Gabe zum Amt gelangte, so wäre der Himmel auf Erden. Wir brauchten dann nicht mehr zu bitten: „dein Reich komme“, sondern es wäre

schon gekommen. Das Reich Gottes auf Erden zu gründen und darzustellen aber ist gewiß das eine der Ziele der Kirche hienieden; aber ebenso gewiß ist es verkehrt, das Ziel, das nothwendig erst Zukünftige, vorauszunehmen, und wenn dann die spröde Wirklichkeit widerstrebt und es etwa nicht immer sogleich glücken will, die Gabe in der Gemeinde auch zum Amt zu bringen, verdrossen von der Arbeit zur Erreichung des Zieles die Hand ruhen zu lassen und sich in den Schmollwinkel zurückzuziehen. Was ich meine, ist nur das: immer jenes Princip als Richtschnur und Zielpunkt vor Augen zu haben und mit Gottes Hülfe redlich danach zu streben. Anders haben es auch die Apostel nicht verstanden und anders nicht gehandelt, sondern neben anderen Unvollkommenheiten der ersten Gemeinden auch die unvermeidliche der Aemterbestellung mit liebreicher Nachsicht getragen. Die zur Verdrossenheit Geneigten und Idealisten mögen aber ein treffendes Wort Luther's wohl beherzigen, welcher sagt: „Gott verleiht uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Werdensein, sondern im Werden. Darum wer ein Christ ist, ist kein Christ."

Also nur immer redlich im Glauben und mit der Hand am Pfluge festgehalten! Dann braucht uns nicht bange zu sein, daß Gott es nicht gelingen lasse. Denn der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet, Hebr. 11, 1, und an Gaben fehlt es nicht innerhalb der Gemeinde. Seitdem der Herr vor vierzig Jahren wieder einen Pfingstgeist ausgegossen und das Lehramt erneuert hat, haben allenthalben um das Lehramt auch Kräfte und Gaben in reichen Summen sich gesammelt und rüstig zu arbeiten angefangen für die neue Missionsaufgabe der Kirche, für die Aufgabe der innern Erneuerung, der Evangelisation der Gemeinden. Ja die Summe dieser Kräfte ist in stetem Wachsen begriffen und dehnt sich in unzähligen Verzweigungen über die ganze evangelische Kirche aus. Sie sind gesammelt und organisirt in freien Vereinen, die nichts Anderes erstreben, als das, was seiner Natur nach auch in der Aufgabe der drei Gemeindeämter, auch des Aeltestenamts, namentlich aber des Diakonats, liegt. Man hat in den übrigen Kirchen des protestantischen Europa über diese kräftigen

Regungen eines praktisch=christlichen Geistes sich, wie billig, nur gefreut, und wenn da oder dort der junge Most etwa in eine zu heftige Gährung gerieth, dergleichen gerne nachgesehen, weil nun einmal ohne Gährung aus Most nie Wein wird. Einzig in unsrem Deutschland sind gegen diese freien Vereinsbestrebungen von sonst höchst entgegengesetzten Seiten Bedenken laut geworden, und zwar solche, denen Verständigkeit nicht gerade immer nachgerühmt werden kann. Man hat sie als gefährliche Nebenherde des öffentlichen und amtlichen Kirchenthums bezeichnet. Als ob ein Kirchenthum, dem es z. B. an einem amtlichen Diakonat zur Zeit gebricht, einen Nebenherd des Diakonats haben könnte! Ferner: als ob Vereine, deren Mitglieder zu den lebendigsten Gliedern des öffentlichen Kirchenthums gehören, treu sich an dasselbe anschließen, durch Aufnahme solcher Thätigkeiten, welche von diesem bisher vernachlässigt wurden, dem öffentlichen Kirchenthum jemals gefährlich werden könnten! Endlich: als ob es dem „Amt" Eintrag thun könnte, wenn in den freien Vereinen Kräfte sich sammeln und Gaben sich ausbilden, welche, wenn sie nicht schon Aemter bekleiden, nur der Berufung zum „Amt" harren, um mit gleichem Eifer im „Amt" zu dienen und dem „Amt" einen reichen Schatz von Erfahrungen zuzuführen! Ich will hier nicht den Gedanken enthüllen, welchen ich nach meiner Erfahrung hinter jenen Bedenken öfters versteckt gefunden habe, auch nicht über das Verhältniß der freien Vereinsthätigkeit zu derjenigen des verfaßten Kirchenthums mich verbreiten. Aber meine feste Ueberzeugung muß ich dahin aussprechen, daß die durch vielfachen Segen für die Kirche bereits bewährte und erprobte Aeltesten= und Diakonengabe der freien Vereine nicht außerhalb, sondern mitten in der Kirche und Gemeinde steht, sogar in gar manchen ihrer Träger bereits zum Gemeindeamt gelangt ist, hingegen allerdings, im Ganzen betrachtet, noch außerhalb unsrer Kirchen= und Gemeinde*verfassung* steht, die sich gegen diese Gabe zum Theil mit Willen noch spröde verhält, zum Theil aber auch ihrer Natur nach zu unvollkommen und eng angelegt, zu ungelenk und auch zum Theil zu sehr bevormundet ist, um diesen neuen Lebensstrom in sich aufzunehmen, den Aemtern zuzuweisen und in neuen kirchlichen Formen den neuen evangelischen Geist auch auszugestalten.

Wenn ich aber dies als die unabweisbare Aufgabe der Zukunft unsrer kirchlichen Gemeindeämter zu bezeichnen wage, so muß ich auch hier suchen, einer möglichen Mißdeutung zu begegnen, als ob ich, damit die Gabe zum Amt gelange, wünschte, daß die Gabe sich in das Amt hineindränge, hineingedrängt werde, oder daß sie einen propagandistischen Feldzug wider die bestehende Gemeindeverfassung organisire, diese umwerfe und eine neue nach ihrem Sinn gestalte, oder, wenn dies voraussichtlich mißlingen sollte, sich — wie man meint — keck und trotzig als Kirche neben der Kirche, als Amt neben dem Amt aufstelle und einen beständigen kleinen Krieg führe. Dergleichen ist weder meine Meinung, noch endlich hat jemals mit dem Kopf durch die Wand Rennen, Poltern, Stürmen und äußerliches Machen, sei es von oben herab, oder von unten hinauf der Kirche zum wahren Frommen gereicht. Die Schrift verwirft alles dergleichen als ein „Eifern mit Unverstand". Ich bin aus Gründen, die ich heute nicht näher entwickeln kann, weder der Meinung, daß die ganze Summe der Gaben und Kräfte in einer Gemeinde nothwendig in den Aemtern concentrirt werden müßte, so daß gar keine freie Gabe und freiwillige Vereinsthätigkeit übrig bleiben dürfte, noch daß dergleichen zu erstreben räthlich und wohlthätig, ja nur möglich sei. Nur das erachte ich für unerläßlich, daß, wo immer Amt ist, auch die Gabe hinzukomme, wo aber freie Gabe und freiwillige Thätigkeit übrig bleibt, diese durch einerlei Geist, durch das Band des Friedens und der Liebe Ephes. 4, 3 mit dem Amt und das Amt mit der Gabe verbunden sei und bleibe. Daß aber dies Wünschbare möglich und sogar nicht schwer erreichbar ist, lehrt uns nicht nur, wie oben gezeigt, die Erfahrung, sondern auch die Natur der Gabe, wie des Amts.

Denn, theure Freunde, wo die wahre, echte Gabe ist, da ist sie sich immer bewußt, Gabe zu sein, d. h. etwas Gegebenes, nicht Erworbenes, ein Gnadengeschenk Gottes, empfangen ohne Verdienst; daher ist sie nicht ein hochmüthiges, trotziges Ding, sondern demüthig und, wie der Apostel gerade da, wo er von den Gaben handelt, 1 Kor. 14, 1 sagt: sie „strebet nach der Liebe". Die Liebe aber drängt sich nicht vor und sagt nicht etwa: sehet, ich bin die Gabe und mir gebührt das Amt,

und wenn in mir die Gabe nicht zum Amt gelangt, so scheide ich von dem gottlosen Babel, das in der Verschmähung eines Knechtes Gottes Gott selbst verschmäht, aus und überlasse es dem Anathema Maranatha! — sondern die rechte Gabe läßt sich suchen und ist wie die Liebe selber, langmüthig und freundlich, eifert nicht, treibt nicht Muthwillen, blähet sich nicht, stellt sich nicht ungeberdig, suchet nicht das Ihre, läßt sich nicht erbittern, trachtet nicht nach Schaden, verträgt Alles, glaubet Alles, hoffet Alles, duldet Alles, wie die Liebe selber, 1 Kor. 13, 4. 5. 7. Und wenn sie daher nicht auf die Kanzel zum Lehramt und in den Chor zum Aeltesten= oder Diakonenrath berufen wird, so duldet sie auch das und setzt sich als wahrer Knecht Gottes und ähnlich dem Knecht Gottes Jes. 53 ruhig auf die Bank unter die Gemeinde. Sollte aber je die Gabe einer menschlichen Schwachheit, einer Versuchung ordnungstörenden Hochmuths unterliegen, wie die Zungenredner und Propheten in Korinth, so wird sie willig und reuevoll auch ihr Ohr den Worten öffnen, mit welchen der Apostel diese zurechtwies, und welche schließlich lauten: „So sich Jemand läßt dünken, er sei ein Prophet, oder geistlich, der erkenne, was ich euch schreibe, denn es sind des Herrn Gebote. Lasset Alles ehrlich und ordentlich zugehen 1 Kor. 13, 37. 40.

Ist hienach von der Gabe nichts zu fürchten, so ist dagegen vom Amt noch mehr zu hoffen, sobald nur überhaupt der heilige Geist angefangen hat, in einer Gemeinde wieder Wohnung zu nehmen. Oder sollte man denn, wenn man sagt: die Gabe soll zum Amt kommen, nicht auch umgekehrt sagen dürfen: das Amt komme zur Gabe? Es gibt ein altes deutsches Sprüchwort, das lautet: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand". Daß das nicht immer wirklich so ist, lehrt die tägliche Erfahrung. Aber das Sprüchwort wäre nicht Sprüchwort geworden, wenn es nicht eine, wenn auch nur bedingte, Wahrheit in sich schlösse. Es liegt in der Uebertragung eines Amtes für jeden nur einigermaßen gewissenhaften Menschen etwas Bedeutungsvolles, Gewichtiges, Erregendes, Spannendes. Es erweckt seinen inwendigen Menschen als Beweis besonderen Vertrauens, es bringt ihn unmittelbar an Dinge heran, die er oft in solch unmittelbarer Nähe erst in ihrer ganzen Wichtigkeit erkennen lernt; es erfüllt ihn mit einem Ge=

fühle der Verantwortlichkeit, welches in seiner Seele immer tiefere Wurzeln schlägt; es spornt ihn unwillkürlich zu einem Eifer, den er früher nicht besaß; es erwachen in Folge dieser Auflockerung seiner Seele in ihm Kräfte und Fähigkeiten, deren er sich früher gar nicht bewußt war; es bringt ihn in Beziehungen und Verknüpfungen, welche diesen neuen Geist in ihm fördern, noch kräftiger entwickeln und befestigen, — mit einem Wort: es wird ihm gegeben über sein bisher bekanntes Vermögen, wider sein und vielleicht vieler Anderen Vermuthen und Erwarten. Wer will wohl Erfahrungen dieser Art im gewöhnlichen Leben leugnen? Und sollten sie nicht im geistlichen und kirchlichen Leben auch ihre Analogien haben, von der Natur der hier vorliegenden Amtsthätigkeiten und amtlichen Verknüpfungen auch ein neuer Geist, ein heiliger Geist, ein höheres Maß des Geistes auf den Träger des Amtes übergehen und eine ungeahnt reiche Saat von Gaben nach und nach zur Entwicklung bringen können? Gewiß, es ist so! Fragen wir unsre Prediger; gewiß viele wissen aus lebendiger Erfahrung von dem, was der theologische Sprachgebrauch Amtsgnade nennt, zu erzählen, von dem, was, bevor das Amt etwas durch sie wurde, sie selber durch das Amt geworden sind. Man darf allerdings weder das weltliche Sprüchwort, noch die geistliche Amtsgnade als eine bloße Formel handhaben und daraus ein Ruhepolster machen für das träge Fleisch und ein schläfriges Gewissen. Aber es ist etwas daran, mehr daran, als der profane Sinn ahnt. Denn in allen Menschen liegt ein gewisses Maß von geistigen und geistlichen Gaben irgend einer Art. Nur kommen sie im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht zum Leben, zur Entwicklung. Was aber ist es, das sie niederhält? Nichts Anderes, als die Macht, welche überhaupt den ganzen inwendigen Menschen unter Bann legt und ihm geistigen Tod bringt: die Sünde mit ihrem Einfluß auf beides — Willen und Erkenntniß. Wo daher die Sünde dem Pfingstgeist gewichen, da sprießen auch die niedergehaltenen Gaben auf, daß es eine Freude ist, und je kräftiger ein Mensch vom Pfingstgeiste angeweht wird, je mehr er davon erfüllt, je lebendiger er davon durchdrungen, je mehr durch ihn die Sünde aus dem Centrum nach der Peripherie hin gedrängt worden ist, desto reicher und mannichfaltiger sind die Gaben, die ihm ge=

schenkt werden, wie es denn auch der Apostel bezeugt, daß wir die Gaben empfangen nach dem Maße unsres Glaubens Röm. 12, 3. 6 (nach der verbesserten Uebersetzung).

Und daß wir uns endlich doch nur nicht täuschen lassen über Maß oder Vorhandensein von Gaben durch die äußere Erscheinungsweise, in der wir etwa die Gabe suchen zu müssen glauben! Muß denn die Gabe immer hoch emporragen gleich der schlanken Tanne, oder prangen wie die rothe Feuerlilie, oder mächtige Aeste ausbreiten wie die gewaltige Eiche? Ach, diese hervorragenden und sogleich in die Augen fallenden Gaben kommen wohl dem Scheine nach oft, in Wirklichkeit hingegen nur selten vor, innerhalb wie außerhalb des Reiches Gottes. Das ist so Gottes Ordnung. Denn nicht Alles, was hoch emporragt, ist darum sogleich eine wirkliche Gabe, oder gar vollends eine hohe, große Gabe. Die schlanke Tanne hat ihre Gabe. Aber steht diese etwa im Verhältnisse zu ihrer äußeren Erscheinung? Sie bringt nur Tannzapfen, die gewaltige Eiche nur Eicheln als Frucht, die prangende Feuerlilie ist ohne lieblichen Geruch. Dagegen wie manches Kraut und wie mancher Strauch wächst unscheinbar aus dem Boden hervor, kriecht niedrig über den Boden hin, bleibt oft sein Leben lang halb versteckt, treibt nicht einmal eine ärmliche Blume hervor, und doch welche Summe edler Kräfte und Gaben in würzigem Geruch und heilender Wirkung! Wie sticht gegen die Tanne der krummholzige Weinstock und das krüppelhafte Zwergbäumchen ab, und doch bricht man von ihnen die edelsten, saftigsten, geistigsten Früchte! Und so ist es auch in Dingen, und gerade in Dingen des Reiches Gottes, wie es auch der Apostel bezeugt 1 Kor. 1, 26—29. Das sei zum Trost gesagt für manche redliche Seele, die in ihrer Demuth und Einfalt, in ihrer Stille und Verborgenheit meint, sie sei ohne Gabe, und ist doch eine edle Rebe oder wenigstens ein würzreicher Wachholder! Aber es sei auch für uns gesagt, die wir die Gaben zu unterscheiden, auf die Gaben für die Aemter zu achten haben, die wir ängstlich und muthlos werden könnten über den strengen Grundsatz, daß nur die Gabe zum Amt gelangen soll. Es ist ein strenger und nothwendiger Grundsatz, daß nur die Gabe zum Amt gelangen soll. Aber der Herr in seiner Gnade gleicht die Mängel, die aus dem menschlichen Un=

vermögen entspringen, dadurch aus, daß er auch das Amt zur Gabe gelangen läßt.

Darum, theure Freunde, festgehalten an dem Grundsatz: Gabe zum Amt; aber auch an dem Trostsatz: Amt zur Gabe! Für beides können wir viel thun, wenn auch zu dem Einen weniger, zu dem Anderen mehr. Aber wie viel ist auch zu thun übrig! Wir sind in dieser Versammlung zweierlei Männer: Männer in kirchlichen Gemeindeämtern und Männer ohne Gemeindeämter. Wie wichtig, wie viel gewonnen wäre nun schon das allein, wenn die zweite Classe hier zu der Gewißheit gelangte, daß auch ihr mannigfaltige Gaben zu Theil geworden sind für die beiden Gemeindeämter, wenn sie die Freudigkeit gewänne, sich seiner Zeit mit ihren Gaben für die Aemter finden zu lassen, wenn die Erstgenannten dagegen die Gelegenheit ergriffen, diese Versammlung zur kräftigen Belebung des rechten Amtsgeistes, zur umfassenden Ausbildung der Amtsgabe, zum Wachsthum in der Amtseinsicht, zur Anspornung des Amtseifers, zur Uebung der Amtszucht in dem Zuruf: so habet nun Acht auf euch selbst! zur Ausbreitung und Bestärkung der Amtsgemeinschaft, zu einer engern Vereinigung der kirchlichen Aemter unsrer Nachbarstädte zu benutzen, wenn beide Classen, brüderlich hier vereinigt, sich ermunterten, fortan Vieles zu thun, was sie zur Zeit noch nicht gethan, ja Manches, woran sie vielleicht noch nie gedacht, obschon es für Kirche und Gemeinde hoch von Nöthen ist; wenn sie sich gemeinsam vorbereiteten auf noch viel Mehreres, was die Zukunft, vielleicht schon eine nahe Zukunft uns bringen könnte; wenn wir hier Alle in Gedanken, Entschließungen und Bestrebungen reifer, klarer, bestimmter, fester zu werden suchten, damit die Einen das Amt, uns Alle aber, was auch kommen möge, nicht unbereitet überrasche!

Fürwähr: es ist gar Manches, was wir bis jetzt weder gethan, noch genugsam erwogen, noch irgendwie bei uns vorbereitet haben. Ich will nur an Einiges erinnern.

Es gibt vor allem eine Summe von landläufigen Vorurtheilen zu bekämpfen, welche sich in den Zeiten des Darniederliegens unsres kirchlichen Lebens gebildet haben. Dahin gehört die Vorstellung: die Aeltesten seien die Vertretung der Ge-

meinde gegenüber dem Lehramt, d. h. sie seien von der Gemeinde lediglich dazu bestellt, um gegen das Lehramt eine Art von constitutioneller Opposition zu bilden, etwaigen hierarchischen Umtrieben und Bestrebungen der Prediger zu begegnen. Das Verkehrte dieser Vorstellung von dem Verhältniß der „Gehülfen der Freude“ zu einander, bedarf nach dem Bisherigen keiner Auseinandersetzung. Diese allem Uebrigen vorangehende Voraussetzung eines kranken Zustandes in einem einzelnen der Aemter ist vielmehr selbst eine Krankheit, eine arge Zeitkrankheit, die wir nicht theilen, die wir nicht nähren dürfen, die wir vielmehr zu heilen suchen müssen. Dagegen ist es allerdings Pflicht, auch Krankheitszustände, nur freilich nicht bloß an einem einzelnen der Aemter, ins Auge zu fassen. Denn das ist wahr und unwidersprechlich: der Segen, den das Lehramt durch den Dienst am Wort zu stiften berufen ist, ist durch nichts auf der Welt, weder durch Rednergabe, noch durch Gelehrsamkeit, weder durch Eifer, noch durch Geschick für die religiöse Unterweisung so sehr bedingt, als dadurch, daß zu den Worten auch das Exempel, der Wandel, das den Worten entsprechende Verhalten hinzukommt. Religiosität bloß als Gefühl einer gewissen Gottabhängigkeit, ja sogar als ein gewisser Gotteseifer gefaßt, ist an sich keine so besonders schwere und seltene Sache. Das eigentlich Schwere in der Religiosität ist die Gottergebenheit, und zwar besonders jene Art derselben, welche nach dem Willen Gottes unabläßig in den Spiegel seines heiligen Wesens und Gesetzes schaut, sich nicht scheut, davon ernste Anwendung auf sich selbst zu machen, daraus ihrer Sünde und Sündhaftigkeit inne zu werden, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch ganz im Besondern ihrer Schoßsünden, die in der Regel nichts Anderes sind, als besondere Abwandlungen der Schoßsünden der ganzen Menschheit: Mangel an Demuth und Liebe, welche endlich in allen diesen Beziehungen ernstlich darnach ringt, den alten Menschen aus- und den neuen anzuziehen, vollkommen zu werden, gleich wie unser Vater im Himmel vollkommen ist, Matth. 5, 48. Ganz in diesem Sinn hebt die von der echten Religiosität unabtrennbare, sittliche Seite der Apostel Paulus in den bekannten Worten hervor, mit welchen er seine so beredte Schilderung der einzelnen Aeußerungen der Liebe einleitet: „Wenn

ich mit Menschen= und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz, oder eine klingende Schelle; und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse, und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also, daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts; und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und ließe meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nichts nütze", 1 Kor. 13, 1—3. Wir dürfen uns nicht darüber täuschen: dieselbe Ansicht von dem sittlichen Verhalten als dem nothwendigen Prüfstein der Religiosität ist auch die, und zwar mit gutem Recht überall herrschende in den Gemeinden. Man ist auf Seiten der letztern selten so unbillig, zu verlangen, daß die Seelsorger absolut vollkommene Menschen und erhaben sein sollen über die allgemeine Erfahrungsthatsache, welche 1 Joh. 1, 8 bezeugt wird. Mancherlei einzelne Fehler z. B. des Temperaments, und Mängel, besonders mehr theoretischer Art, selbst an Rede= und Lehrgabe werden gern vergeben; niemals aber ein Ich=Kenne=Ihn, das sich sichtlich doch nicht an Seine Gebote hält, 1 Joh. 2, 4, und vor Allem nie ein offenbarer Widerspruch des Verhaltens wider das Gebot der Demuth und der Liebe. Wo dieser christlich=sittliche Gesinnungs=Hintergrund nicht mit der Predigt des Wortes verbunden ist, da bleibt alles Predigen in der Hauptsache vergebens, da fällt vielmehr mit dem Mann auch das Amt und mit dem Amt zuletzt das Evangelium selbst in Verachtung. Aber freilich gilt das nicht vom Predigtamt allein, sondern von jedem Amt in Kirche und Staat. Ein jedes Amt wird zum tönenden Erz, zur klingenden Schelle, sobald die Träger den sittlichen Voraussetzungen widersprechen, auf denen das Amt ruht, aber namentlich auch das Aeltesten= und Diakonenamt. Beide sind kirchliche, geistliche Aemter. Ihre Träger haben Antheil an geistlichen Verrichtungen und Rechten, daher unterstehen sie natürlich auch und in demselben Maße geistlichen Pflichten. Gleicht der Mann, der als Aeltester und Diakon in der Gemeinde wirkt, nicht dem Bild, das die Apostel und besonders Paulus in den Briefen an Timotheus und Titus von beiden entwerfen, fällt er gar dem Lästerer in die Stricke, so ist es trotz mancher schätzbaren Gaben und Eigenschaften bei ihm um den Amtssegen geschehen. Wie sehr kommt es also

darauf an, daß ein Amt dem andern, ein Amtsträger dem andern, wenn es Noth ist, das apostolische Wort zuruft: so habet nun Acht auf euch selbst!

Aber der Apostel fügt dieser Ermahnung zum Achthaben auf sich selbst noch bei: und auf die ganze Heerde, unter welche euch der heilige Geist gesetzet hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeine Gottes, welche er durch sein eigenes Blut erworben hat. In dem „Weiden" liegt doch gewiß mehr, als nur die Besorgung der finanziellen, kirchen-polizeilichen, Rechts-, Bau- uud sonstigen Verwaltungsgeschäfte, welche nach Gesetz und Herkommen der Kirchenvorstandschaft zufallen, und mit denen sie meist ausschließlich sich zu beschäftigen pflegt. Die gewissenhafte Verrichtung dieser Geschäfte ist gewiß eine Sache von nicht geringer Wichtigkeit; aber der Sinn jenes „Weidens" ist damit nicht erschöpft, ja nicht einmal erreicht. Nicht dazu allein sind die Aeltesten vom heiligen Geiste gesetzt. Denn das schließt in sich eine unabläßige Mitsorge der Aeltesten für das geistliche Wohl der Gemeinde, eine lebendige Theilnahme an dem Sinnen und Denken des Predigtamtes auf das, was der Gemeinde in dieser Hinsicht zum Besten dient, nicht bloß eine unausgesetzte Wachsamkeit um die Gemeinde vor schädlichen Einflüssen zu bewahren, sondern auch ein lebendiges Interesse sie in ihrer religiös-sittlichen Entwicklung immer weiter zu fördern, eine Beflissenheit, die Mängel und Lücken derselben zu entdecken, wie einen verständigen Eifer, dieselben zu verbessern und auszufüllen, überhaupt ein Bewußtsein der Pflicht, nicht etwa nur einen überlieferten Zustand in seinen bisherigen Geleisen erhalten, sondern einen neuen, verbesserten, fortschreitenden durch Benutzung aller sich darbietenden Mittel herbeiführen zu helfen.

Endlich fährt der Apostel fort an derselben Stelle: Denn das weiß ich, daß nach meinem Abscheiden werden unter euch kommen gräuliche Wölfe, die der Heerde nicht verschonen werden; auch aus euch selbst werden aufstehen Männer, die da verkehrte Lehren reden, die Jünger an sich zu ziehen; darum seid wacker u. s. w. Also auch durch Hinweisung auf die mannigfachen Gefahren, die Angriffe von außen und die Störungen von innen,

welche dem Gemeindeleben drohen, sucht der Apostel den Aeltesten von Ephesus das Gewissen zu schärfen und denselben den Gesammtumfang ihrer Pflichten eindringlich ans Herz zu legen. Was aber den Aeltesten von Ephesus gilt, das gilt allen christlichen Aeltesten insgemein. Denn von den gleichen Gefahren ist das Gemeindeleben stets von Neuem bedroht gewesen zu allen Zeiten bis auf die unsre herab. Ich erinnere an das, was ich oben von dem Eindringen des Unglaubens, des ausgesprochenen Widerchristenthums in unsre Gemeinden gesagt habe; ich erinnere aber auch an die Wölfe, die nicht etwa in Schafskleidern, sondern unverhüllt in alten und wohlbekannten Wolfspelzen, gerade wie sie der Herr und der Apostel beschreibt Matth. 7, 15. 16 u. 2 Kor. 11, 13. 14, während der letzten Jahre gerade in vielen unsrer mittelrheinischen Städte frech herausfordernd auf die Tribüne getreten sind. Daran möge Jedermann erkennen, daß auch in unsrer Zeit zu den Pflichten evangelischer Aeltesten gehört, als treue Hirten der Gemeinde Schutz und Schirm zu gewähren gegen Angriffe und Störungen aller Art.

Haben wir denn aber nach diesen Worten des Apostels, die uns doch so nahe angehen, bisher gethan?

Wir haben uns oft und mit Grund darüber beklagt, daß unsre Kirchenraths- und Consistorialcollegien, wie es von gar manchen ihrer Glieder selber mit Schmerz anerkannt wird, zur Zeit leider keine eigentlichen kirchlichen Hirtenämter, sondern nur Verwaltungsbehörden sind, wie andre vom Staat angeordnete Collegien auch, und als solche in einem bureaukratischen Mechanismus sich so festgefahren zeigen, daß sie nie in ein wärmeres Verhältniß zu den Gemeinden sich zu setzen wissen, und z. B. in den Zeiten des Auftretens jener letztgenannten Wölfe auch nicht ein Laut einer Hirtenstimme aus ihrer Mitte gehört wurde. Aber dürfen wir uns wohl Klagen darüber erlauben, so lange wir, die wir nicht durch die vielerlei Rücksichten, in welche jene Behörden sich eingeschnürt befinden, beengt sind, nichtsdestoweniger auf den gleichen Unterlassungssünden gegen unsre Hirtenpflicht uns betreffen lassen? Und umgekehrt: welch' beträchtliche Rückwirkung müßte ein neues regeres Leben in den kirchlichen Gemeindevorstandschaften auf die geistige Erneuerung und Belebung jener Vorstandschaften

des kirchlichen Ganzen ausüben, die ja nicht ein eigenes Kirchenamt für sich sind, sondern aus denselben Elementen zusammengesetzt, wie wir nur eine höhere Potenz dessen bilden, was wir selbst sind, nur das Nämliche für unsre Landeskirchen im Großen leisten sollen, was wir für die Gemeindekirchen im Kleinen zu leisten haben! Wie können sie aber dergleichen leisten, wenn es ihnen an der Ermunterung, der Aufforderung und vor Allem an den Organen dazu fehlt, und wer ist mehr zu solcher Ermunterung berufen, wer mehr zur willigen Handbietung verpflichtet, als wir?

Indeß nicht bloß an so Manches, was wir bisher nicht gethan haben, möchte ich erinnern, sondern auch auf Manches aufmerksam machen, woran vielleicht Viele von uns noch wenig oder gar nicht gedacht haben.

Mehrere der Landeskirchen, zu welchen wir gehören, sind bereits im Besitz einer Synodalverfassung, in andern ist die Einführung derselben wenigstens vielfach angeregt worden und es wird über lang oder kurz dahin kommen, daß sie ins Leben tritt. Denn durch viele innere und äußere Nothwendigkeiten werden heutzutage die evangelischen Kirchen Deutschlands zu endlicher Einführung dieser Art von Verfassung hingetrieben. Auch werden erst durch die synodale Gestaltung dieselben zu einem echt protestantisch-kirchlichen, gliedlich zusammenhängenden Organismus sich auszubilden vermögen und ein großer Segen daraus erwachsen. Aber so hoch der Werth einer guten, passenden Form der Kirchenverfassung anzuschlagen ist, so bleibt doch alle Form todt, sobald der belebende Geist nicht hinzukommt, die rechte Reife und Tüchtigkeit für eine neue Form nicht vorhanden ist, solche höheren Gliederungen des kirchlichen Organismus nicht zugleich auf einem recht soliden Unterbau ruhen. Den Unterbau für die Synodalverfassung aber bilden die kirchlichen Gemeindevorstände. Aus ihnen sind die Abgeordneten zu den Synoden zu wählen, in deren Schoße über das, was der Kirche im Großen und Ganzen frommt und nothwendig ist, berathen wird. Wie wichtig ist es daher, daß die Kirchenältesten auch für diese Seite ihres Berufes die erforderliche Ausrüstung mitbringen! Es gehört dazu mancherlei, was sich im Kreis der örtlichen Gemeindevorstandschaft lernen läßt, und die Gemeinde-

vorstandschaften sind daher die eigentlichen Bildungsschulen für die Synodalverfassung. Aber natürlich kann eben darum auch die Synodalverfassung sich nur dann zu rechtem, vollem und kräftigem Leben entwickeln, wenn in den örtlichen Kirchenvorstandschaften ein solches Leben sich entwickelt hat, und ihre Mitglieder durch Erfahrung und vielseitige Bemühungen jene Ausrüstung für die synodale Thätigkeit zu gewinnen suchen. Wenn an gar manchen Orten die Synodalverfassung die erwartete Lebendigkeit bisher nicht erlangt, die gewünschten Früchte noch nicht gebracht hat, so rührt dies großentheils daher, daß in den Aeltestenkreisen der Sinn dafür noch nicht lebendig genug erwacht war und die dazu Berufenen ein Studium der kirchlichen Verhältnisse im Großen sich nicht hatten angelegen sein lassen, den Blick dafür nicht genugsam geschärft hatten. Denn die synodale Thätigkeit setzt viele Einsichten voraus, die sich nicht so ohne Weiteres von selbst verstehen oder sich von heute auf morgen erwerben lassen, sondern hier muß zu rechter Zeit und mit ernstem Bemühen gelernt sein, und wer in Gemeinschaft mit dem studirten Lehrstand über die kirchlichen Angelegenheiten mitrathen und mitthaten will, der muß auch bis auf einen gewissen Grad vorher mitstudirt und mitgeübt haben. Ohne diese Vorbedingung, ohne eine vielseitigere Orientirung der Aeltesten auf dem kirchlichen Gebiet, kommt die Synodalverfassung nie zum Gedeihen, sondern bleibt todt, unfruchtbar, oder geräth mit sich selbst und mit ihrer Voraussetzung in Widerspruch, ja sie wird, wie in allen Fällen, wo Personen zum Zusammenwirken berufen sind, welchen die Fähigkeit abgeht einander zu verstehen und zu begreifen, zur Quelle von Argwohn, Hader und kirchlicher Trennung.

Was vom Aeltestenamt gilt, dasselbe gilt auch vom Diakonat. Im Allgemeinen läßt sich vielleicht behaupten, daß, wenn von Erneuerung der ordnungsmäßigen Gemeindeämter die Rede ist, die neuere Zeit für keines derselben so reiche Vorbereitungen geliefert hat, als für den als eigenes Amt in der Kirche Deutschlands noch nie dagewesenen Diakonat. Ich rechne zu solchen Vorbereitungen die ganze Summe der auf dem ausgedehnten Gebiet der innern Mission gesammelten Erfahrungen in Beziehung auf Armenpflege und Krankenpflege in allen ihren Richtungen, Rettung Verwahr=

loster, ökonomisch und sittlich Verkommener und dergleichen sammt der Ausbildung einer großen Zahl von Personen, welche diese Zweige der Thätigkeit für die innere Mission zu ihrer ausschließlichen Lebensaufgabe gemacht haben, wie die Hausväter in den vielen neu entstandenen Armenerziehungs- und Rettungs-Anstalten, die Zöglinge von Beuggen, die Brüder aus dem rauhen Hause, aus der Diakonenanstalt zu Duisburg, die Schwestern aus Kaiserswerth und anderen Anstalten ähnlicher Art. Hier hat sich nach und nach durch das Walten des heiligen Geistes ein überaus reicher Stoff zu einem Diakonat für die evangelische Kirche, namentlich aber die rechte Gesinnung dafür gebildet. Um einen tüchtigen Gemeindediakonat herzustellen, bedarf es vor Allem, die dort entwickelte Gabe und gesammelte Kraft sich mit Verstand zu Nutz zu machen. Es wird zwar nur in einzelnen Fällen und für specielle Thätigkeiten angehen, den Personalbestand des Gemeindediakonats aus solchen Anstalten zu rekrutiren. Dagegen wird es von den heilsamsten Folgen, ja unerläßlich sein, nicht bloß die in jenen Kreisen erworbenen Erfahrungen in Anpassung an das jeweilige Gemeindebedürfniß praktisch fruchtbar, sondern vornehmlich jene Gesinnungen in der Armenpflege heimisch zu machen, welche nicht bloß ein christliches Herz für die Armen, sondern auch einen christlichen Einblick in die wahren Quellen der Noth zu derselben mitbringt und danach ihre Thätigkeit regelt. Ferner: gleichwie der Aelteste für seinen speciellen Thätigkeitskreis nach einer vielseitigeren Orientirung zu trachten hat, so wird der Diakon für den seinigen auf eine ähnliche Weise sich bemühen müssen. Die Armenpflege und was damit zusammenhängt, ist in unseren Tagen nicht nur zu einer Kunst geworden, welche große Erfahrung und lange Uebung erfordert, sondern der sogenannte Pauperismus hat auch eine weitläufige Armenwissenschaft erzeugt, von welcher der evangelische Gemeindediakonat in größern Städten, wenn er seiner Aufgabe gewachsen sein soll, nothwendig Kenntniß zu nehmen hat. Gerade in dieser Beziehung würden einzelne Männer von wissenschaftlicher Geistesbildung durch Eintritt in den Diakonat zunächst der größern Städte dem Amt und der Gemeinde die wesentlichsten Dienste zu leisten im Stande sein. Ja eine umfassende, großartige, von den mannigfachsten Kräften getragene Entwicklung des

Diakonats ist ein um so dringenderes Bedürfniß, als die bisherige politische Armenpflege nicht nur über ihre Principien in eine bedenkliche Unsicherheit gerathen, sondern auch in ihren praktischen Bemühungen zu nichts weniger als erfreulichen und hoffnunggebenden Resultaten gelangt ist. Es läßt sich daher unschwer über kurz oder lang ein Zeitpunkt voraussehen, in welchem der Staat und die politische Gemeinde lediglich sich darauf beschränken werden, durch volkswirthschaftliche und andre wohlfahrtspolizeiliche Maßregeln im Großen an dem Kampf wider die Armennoth zu participiren, die specielle Armenpflege dagegen den natürlichen Gliederungen der Gemeinden überlassen werden. Alsdann wird einfach nach dem Gesetz, daß Alles, was aus seiner naturgemäßen Stellung und Richtung herausgedrängt worden ist, wieder in dieselbe zurückbeugt, auch die Armenpflege wieder der kirchlichen Gemeinde zufallen. Es ist deßhalb nicht nur überflüssig, sondern es wäre auch unräthlich, wenn die Kirche durch vorgreifliche Einmischung in den Organismus der öffentlichen Armenpflege diesen Termin etwa glaubte beschleunigen zu können. Er wird sicher herankommen zu seiner Zeit, d. h. die politische Armenpflege wird gerade so lange dauern, als die Staats- und Gemeindemittel ausreichen, um die bisherige benso kostspielige, als plan- und erfolglose Armenunterstützung fortzusetzen. Dagegen ist es der Kirche schon jetzt nicht nur unverwehrt, sich in einer dem christlichen Princip entsprechenden Armenpflege praktisch zu versuchen, sondern auch aufs dringendste geboten, dafür zu sorgen, daß jener Termin sie nicht unvorbereitet überrasche.

Aber auch noch in andrer Hinsicht hat die evangelische Kirche darauf zu achten und mittelst einer angemessenen Bestellung ihrer Gemeindeämter dafür Sorge zu tragen, daß eine Wendung in ihren öffentlichen Verhältnissen sie zur Uebernahme neuer, schwerer, verantwortungsvoller Pflichten nicht unvorbereitet finde. Denn es gehört keine Prophetengabe, sondern lediglich eine einfache Combination und Schlußfolgerung aus den Verhältnissen der Gegenwart dazu, um vorauszusehen, daß die bisherige Art der Uebung der Kirchengewalt durch die Landesobrigkeiten der evangelischen Territorien die Gewähr einer ewigen Dauer nicht in sich trägt. Wir müssen hier zweierlei wohl unterscheiden, nämlich das Ver-

hältniß zwischen Staat und Kirche an sich und die bisherige Art und Form ihrer wechselseitigen Verknüpfung in den evangelischen Gebieten Deutschlands. Eine positive und gesetzlich geregelte Wechselbeziehung zwischen Staat und Kirche hat im europäisch-christlichen Völkerleben nicht nur von jeher bestanden, sondern ihre Fortdauer ist auch für den europäischen Culturstaat ein unabweisbares Bedürfniß *). Eine schlechthinige Trennung von Staat und Kirche mag daher wohl in theoretischen Gedanken vollziehbar sein, in der Wirklichkeit aber ist sie unmöglich, ebenso unmöglich, als die Auseinanderreißung jedes Einzelnen in der europäischen Menschheit, deren Glieder alle sowohl dem Staat als der Kirche angehören, in einen Staats- und in einen Kirchenmenschen wäre. Wie im Einzelnen, so gehen auch im Ganzen staatliche und kirchliche Existenz in zahllosen Verschlingungen in einander über, setzen einander voraus und fordern einander, so daß, wenn auch ein Künstler die Scheidelinie zwischen beiden noch so fein und scharf gezogen zu haben glauben würde, sie jeden Augenblick durch die Wirklichkeit wieder würde zerrissen werden. Man hat es daher neuerlich, z. B. bei Anlaß des badischen Kirchenconflikts, mit Recht wiederholt: „Es heißt die Kirche erniedrigen, wenn man sie in die Reihe der übrigen Gesellschaften oder Vereine stellt und behauptet, der Staat dürfe sich in ihre Angelegenheiten gar nicht mischen, er müsse sich mit dem Zusehen begnügen. Die Macht der Kirche über die Gemüther im guten und im bösen Sinne ist eine zu große, als daß der Staat diese Stellung einnehmen dürfte, wenn die weltliche Obrigkeit des ihr von Gott verliehenen Berufes eingedenk ist. Die Einwirkung der Kirche auf das ihr von Gott verliehene Gebiet ist so umfassend und tiefgehend, daß sie sich gegen dieselbe nicht indifferent verhalten darf, daß sie ihr schützend und fördernd entgegenkommen, ihr hemmend und wehrend entgegentreten muß.“ **) In der That ist auch die grundsätzliche

---

*) Vgl. in Betreff dieser Materie das Sendschreiben: „Ueber die Religionsfreiheit in Deutschland“ (von dem Grafen A. von Pourtales) an Professor Merle d'Aubigné in Genf, in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern (Jahrg. 1854), Februar-Heft.

**) Evangelische Kirchenzeitung, Jahrg. 1854, Nr. 4.

Forderung einer gänzlichen Trennung zwischen Kirche und Staat bis dahin immer nur von zwei Seiten gestellt worden, erstens: da, wo die Kirche von Seite des Staates sich völlig rechtlos behandelt, ja blutig verfolgt sah, wie etwa die reformirte Kirche Frankreichs unter den letzten Valois und Ludwig XIV., oder wo ihr wesentliche Bedingungen ihrer Existenz verkümmert wurden, wie unter Ludwig Philipp und gegenwärtig wieder unter Napoleon III.; zweitens: da, wo unter dem Vorwand der durch die Trennung herzustellenden Unabhängigkeit der Kirche vom Staat eigentlich nur eine Herrschaft der Kirche über den Staat bezweckt wird, wie z. B. von den Päpsten des Mittelalters und neustens von den Bischöfen der oberrheinischen Kirchenprovinz, seitdem von ihnen die Wiederherstellung des canonischen Rechts erstrebt wird. Mag die Forderung einer solchen Trennung, welche hier absolut verwerflich ist, dort auch entschuldbar und erklärlich genug sein, so ist so viel gewiß, daß solch kranke Zustände, sei es des Staates, sei es der Kirche, nie maßgebend sein können für die Feststellung des wahren und eigentlichen Verhältnisses zwischen beiden an sich. Sie sind daher auch nicht beweisend gegen das Wesentliche der geschichtlich überlieferten und innerlich nothwendigen Verknüpfung von Kirche und Staat. Anders dagegen verhält es sich mit der jeweiligen Art und Gestaltung dieser Verknüpfung. Sie kann sehr verschieden sein nach den Bedürfnissen von Zeit und Ort, wie nach Form und Grad und unterliegt eben deßwegen dem Wandel. Ein solcher Wandel aber scheint unabweisbar Deutschland bevorzustehen. Es ist allerdings nichts Zufälliges und Vorübergehendes, daß sich bei uns seit der Reformation zwischen Staat und evangelischer Kirche ein überaus enges Verhältniß hergestellt hat. Vielmehr bedarf die protestantische Kirche, da sie nicht wie die katholische selbst Staat ist, es auch nicht sein kann und sein will, des Staates und einer kräftigen Entwicklung der Staatsgewalt zu ihrer Ergänzung und zu ihrem äußern Schutz, wie wiederum der Staat die protestantische Religions-, ja selbst der katholische Staat wenigstens die Staats-Idee des Protestantismus bedarf zu seinem Gedeihen und unversehrten Bestand. Das Band zwischen Kirche und Staat wird daher aus diesen und andern Gründen für alle Zeiten unter dem Vorwiegen des protestantischen Factors sicher

ein viel engeres bleiben, als da, wo andere religiöse Factoren wirksam sind. Allein die überlieferte Form der Verknüpfung zwischen Kirche und Staat, die in der Uebernahme und Uebung der ungetheilten Kirchengewalt durch die Landesobrigkeit besteht, darf wohl mit Grund als der Punkt bezeichnet werden, in Rücksicht dessen das deutsch-protestantische Verhältniß zwischen Staat und Kirche nicht nur an sich eines Wandels fähig ist, sondern auch demselben eine Veränderung unabweisbar bevorsteht. Diese landesherrliche Uebernahme der Kirchengewalt war seiner Zeit eine Nothwendigkeit, die Uebung derselben eine Wohlthat für den Protestantismus; selbst für das Ungeschick, mit dem sie im Lauf der Jahrhunderte oft geübt ward, für die Ueberschreitungen derselben, die Verletzungen der Gewissensrechte durch das bis ins Innerste sich erstreckende politische Kirchenregiment, überhaupt für die ungehörige Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment im altprotestantischen Kirchenstaat lassen sich manche Entschuldigungen anführen. Allein nach den urkundlichen Darlegungen des Anfangszeitalters der evangelischen Kirche selber sollte diese Form der Bestellung der Kirchengewalt nur ein Provisorium sein, und wenn man die Sache näher untersucht, so ist es mindestens ebenso sehr die Schuld der Kirche, als die des Staates, daß sich dieses Provisorium über drei Jahrhunderte verlängern konnte. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist jedoch nunmehr die Frist für dieses Provisorium im Ablauf begriffen und die Nothwendigkeit einer bestimmten Abgrenzung eingetreten zwischen den Theilen der Kirchengewalt, welche den Regierungen und denen, welche der Kirche selbst gebühren. Nicht nur die größere Empfindlichkeit des Zeitalters für Verletzungen der Gewissensrechte drängt darauf hin, sondern vor Allem die Umwandlung der altprotestantisch-confessionellen Staatsgewalt in eine paritätische Staatsgewalt. Der Begriff der paritätischen Staatsgewalt im modernen Sinn, wonach alle ältern rein protestantischen Staaten nach und nach den paritätischen Charakter angenommen haben, läßt jenes unbeengte und unbefangene Verhältniß der protestantischen Landesfürsten zu der Kirche ihrer Väter, auf welchem ihre Uebung der ungetheilten Kirchengewalt ruht, nicht mehr zu. Es mangelt demnach an der unerläßlichen Voraussetzung für die fernere Uebung der letztern. Ja nach der Aus-

legung, welche man neuerdings von römischer Seite dem Begriff der Parität zu geben gewohnt ist, würden unter Umständen daraus sei es Lähmungen, sei es solche Bethätigungen der landesherrlichen Kirchengewalt entspringen, die für unsre Kirche leicht höchst verderblich werden könnten und dennoch selbst bei sehr gutem Willen der Landesfürsten kaum vermeidlich wären. Es ist heute nicht meine Aufgabe, die Eventualitäten dieser Art speciell zu erörtern. Genug, daß die geschichtlich überkommene Pflicht der Uebung der Kirchengewalt über die protestantische Kirche unter den gegenwärtigen Umständen gerade für gewissenhafte Landesfürsten schon mehrfach die Quelle großer Verlegenheiten geworden ist und voraussichtlich diese Verlegenheiten sich noch vermehren und einen noch peinlichern Charakter gewinnen werden. Ein Gefühl dieser Art war es, welchem unter anderem schon vor neun Jahren der gegenwärtig regierende König von Preußen Worte lieh in der bekannten dem Berliner Magistrat ertheilten Zusicherung: „die Kirche sich selbst gestalten lassen" zu wollen, unter Bezeichnung der Synoden als einzig rechtmäßiger Organe der Anregung kirchlicher Gestaltung. „Sollte von denselben die Anregung zu einer Gestaltung der Kirche ausgehen, so werde Ich gern Hand ans Werk legen und den Tag segnen, an welchem Ich die Kirchengewalt wieder in die rechtmäßigen Hände zurückgeben kann." *) Dieser Tag wird nicht nur für Preußen, sondern er wird mit der Zeit für alle protestantischen Territorien Deutschlands herannahen. Auch darüber kann kein Zweifel sein, wer die „rechtmäßigen Hände" sind. Die in vielen deutschen Ländern neuerdings eingeführte Synodalverfassung liefert dafür die Fingerzeige. Es ist nicht der kirchliche Lehrstand allein, sondern es gehören dazu auch der kirchliche Wehrstand und Nährstand. Es ist die ganze in ihrem göttlich verordneten Organismus ausgestaltete, in ihren drei Aemtern und stufenmäßigen Gliederungen repräsentirte und von denselben getragene und geleitete Kirchengemeinde eines Landes. Selbstverständlich ist aber mit einer bloß äußerlich formellen Ausgestaltung der Kirche in ihrem Organismus allein noch nicht alles gethan, sondern es gehört dazu auch die geistige Harmonie der Aemter

---

*) Allgemeine Zeitung 1845, Nr. 308. 309.

und ihrer Träger mit dem Geist des Apostolats, von dem sie ursprünglich ausgegangen und geordnet sind. Es gehört dazu Einheit, Klarheit, Nüchternheit, Festigkeit in diesem Geist und in allem, was aus diesem Geist heraus für die Kirche gewirkt und geschafft werden soll. Wo es daher an diesen Eigenschaften zur Zeit noch so sehr gebricht, wo es sogar an Verständniß der ersten Voraussetzungen für die selbständige Existenz und eine Leitung der Kirche durch ihre eigenen Organe, nämlich: der Anerkennung der Nothwendigkeit einer bestimmten Bekenntnißgrundlage und Lehreinheit, noch so auffallend mangelt, wie z. B. bei denen, die zur Zeit in Preußen, aber auch anderwärts, am lautesten das Princip der Kirchenfreiheit proclamiren, und sich gegen die Bevormundung derselben durch den Staat am lebhaftesten ereifern: da findet auch auf die an sich „rechtmäßigen Hände" der apostolische Spruch Gal. 4, 1. 2 seine Anwendung: „So lange der Erbe ein Kind ist, ist er nicht verschieden vom Knecht, obschon Herr von Allem, sondern er stehet unter Aufsehern und Verwaltern, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit." Denn versetzen wir uns — und das ist unser Aller Pflicht, weil wir Alle nicht bloß Glieder der Kirche, sondern auch Staatsbürger sind — mit verständigem Sinn auf den Standpunkt der Staatsgewalt, so ist es einleuchtend, daß diese unmöglich den Bestand eines auf das Staatswohl so unendlich einflußreichen Instituts, wie die Kirche, einem verstandlosen Enthusiasmus für unbedingte Kirchenfreiheit preisgeben und das Gedeihen desselben von einem Experimentiren mit hohlen Theorien erwarten kann. Je einiger, nüchtern-klarer und besonnen-fester die Kirche in der Mehrzahl ihrer Glieder über die Grundbedingungen einer selbständigen Existenz sein wird, um so rascher wird der Zeitpunkt herannahen, wo ihr der Vormund selber ohne Nachtheil für den Staat und die Kirche ihr Erbe auszuhändigen im Stande ist. Thun wir also das Unsrige, daß bei uns recht bald die „rechtmäßigen Hände" auch die rechten und geschickten Hände werden zur Führung dessen, was ihnen zufallen wird und muß; seien wir rüstig und darauf bedacht, in jeder Hinsicht den „Erben" zum reifen Mann heranzuziehen, welcher der „Aufseher und Verwalter" nicht mehr bedarf, und machen wir in unsrem kleinen Kreis damit einen guten Anfang.

Endlich, theure Freunde, wird davon, daß in der Region der Gemeinden Alles wohl bestellt ist und ordentlich hergeht, die Erreichung noch eines andern Kirchenzieles wesentlich mit abhängen. Ich meine das schwesterliche Zusammenschließen unsrer einzelnen Landeskirchen zu einer soliden Einheit, welche nicht die Landeskirchen und einzelne Unterschiede derselben aufhebt, wohl aber sich über dieselben erhebt und sie in wahrem Frieden, in ungeheuchelter Liebe, zu gegenseitiger Handreichung, zu Vollbringung gemeinsamer Werke und — wenn es sein muß — zu Schutz und Trutz zusammenschaart zu einer deutsch-evangelischen, zu einer heiligen allgemeinen Kirche. Die Erfahrung hat gelehrt, wie lebhaft das Bedürfniß einer solchen Einheit in unsern Tagen von vielen Herzen empfunden wird, zugleich aber auch, wie vielen Schwierigkeiten eine solche Verknüpfung der einzelnen Landeskirchen durch das Organ der obern Kirchenbehörden in der bisherigen Stellung und Bestellung derselben begegnet. Weit glücklichere Erfolge sind in dieser Richtung auf dem Wege einer freien Vereinigung erzielt worden. Erinnern wir uns an die Gustav-Adolphs-Vereine, die deutschen Kirchentage, die evangelische Allianz in London. Aber solche Einigungen dürfen doch nicht für immer auf einem Boden außerhalb des eigentlichen kirchlichen Organismus stehen bleiben. Sie werden vielmehr eine ungeahnte Kraft und Bedeutung gewinnen, sobald einmal die kirchlichen Organismen selbst sich einheitlicher mit einander verschlungen haben. Vielleicht dürfte auch hierin zur Zeit passend in den untern Organismen der Anfang gemacht werden. Welchen Kirchen aber läge es näher in ihrem eigenen Interesse, den Gedanken solcher Einheit zu pflegen, als unsern evangelischen Kirchen dem Rhein entlang? Sie gehören alle mehr oder minder ausgesprochen dem unirten Typus an und haben durch Beseitigung der Unterscheidungslehren zwischen Lutherischen und Reformirten nicht bloß einen unermeßlichen Haderstoff aus dem Gebiet der Kirche grundsätzlich verbannt und der Schultheologie zugewiesen, sondern auch dadurch anstatt der schmalen, engen und darum schlechterdings unzureichenden Basis der letztern die breite und feste Grundlage der Apostel und Propheten und des einmüthigen reformatorischen Bekenntnisses für ihren Kirchenbau wieder ge-

wonnen. Welche Zukunft aber würde gerade auch ihnen drohen ohne solches Zusammenstehen auf diesem unerschütterlichen Grund in solch' weiter, großer, christlicher Gesinnung in Zeiten und Umgebungen, in welchen von Gliedern des römischen Episkopats die Parole zum Kampf auf Leben und Tod wider die den Frieden und die Gleichstellung der Confessionen sichernden Kirchenhoheitsrechte der Staatsgewalt endlich auch laut und öffentlich gegeben worden ist! *)

---

*) Vgl. die soeben erschienene Schrift: „Das Recht und der Rechtsschutz der katholischen Kirche in Deutschland" von Bischof Ketteler in Mainz (1854).

VIII.

Umrisse zur neuern Geschichte des Protestantismus.

A. Das Katholische,

B. Das Gefährliche im Katholicismus.

1853.

Zuerst veröffentlicht in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, April, Juni, October, December 1853, zu deren Text hier nur einige wenige Randbemerkungen Hundeshagen's hinzugefügt sind. Ueber Werth und Bedeutsamkeit dieser Abhandlungen, die in der schwülen Reactionszeit der fünfziger Jahre entstanden, wo auch protestantische Regierungen das Autoritätsprincip der katholischen Kirche als das bewährteste Mittel zur Sicherung eines fügsamen Unterthanengehorsams zu betrachten geneigt waren, vgl. auch Riehm a. a. O., S. 65—68.

Hundeshagen wollte damit zur innern Geschichte des Protestantismus und zwar ohne Zweifel hauptsächlich nach der Seite seines Verhältnisses zum Staat und dessen Verwicklungen mit der römischen Kirche „Umrisse" liefern. Zu dem Ende untersucht er mit feinem Durchblick in die letzten Quellpunkte und Principien zuerst das specifisch Katholische und sodann das in religiös-sittlicher wie politisch-socialer Hinsicht Gefährliche im Katholicismus, womit die Veröffentlichungen in den Monatsblättern abbrechen. Diese Gedankenlinie systematisch verfolgend wollte er nun weiter, wie schon der Schluß dieses 2. Abschnittes andeutet und die hinterlassene handschriftliche Fortsetzung klar erweist, die Entwicklung des specifisch Römischen im Katholicismus, besonders den Staatscharakter des Romanismus bis zu dessen Vollendung durch Uebergang des Staats in den Kirchencharakter, in den päpstlichen Universalstaat und sodann die Entwicklung des Protestantismus in seinem Verhältniß zum Staat skizziren, beziehungsweise diese Fortsetzung als eigene Broschüre veröffentlichen (s. Vorbemerkung zu Nr. IX), und zwar, wie die kurzen Schlußbemerkungen des Entwurfs und mehrere spätere Nachträge zu ihm vermuthen lassen, namentlich zum Zweck einer gründlichen, dogmatisch-historisch-kirchenpolitischen Beleuchtung des neueren Vorgehens der römischen Kirche gegen protestantische Staatsregierungen (besonders der Cölner Wirren unter dem Erzbischof v. Droste-Vischering und später der Concordatsstreitigkeiten in Baden u. s. w.). So entwarf Hundeshagen, wie eine hinterlassene Bleistiftskizze zeigt, über das Vorgehen des Erzbischofs von Freiburg gegen die badische Regierung einen Artikel, „Gregor VII. und seine modernen Analogien", der aber auch nur Entwurf geblieben zu sein scheint. Die Aufdeckung der diesen Vorgängen zu Grunde liegenden Tendenzen in ihrer ganzen gefährlichen Tragweite sollte ein tieferes Verständniß der neueren Geschichte und gegenwärtigen Zeitlage des Protestantismus, sowie der wahren Aufgabe des protestantischen Staats Rom gegenüber anbahnen helfen.

Die mittlerweile in der evangelischen Kirche Badens selbst brennend gewordenen Fragen (vgl. Christlieb a. a. O., S. 32 ff. und Riehm a. a. O., S. 71 ff.), welche die schriftstellerische Thätigkeit Hundeshagen's auf näher liegende Aufgaben lenkten (vgl. oben die Schrift: „Ueber Erneuerung des evangelischen Aeltesten- und Diakonenamts", 1854, und „Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse in der vereinigten evangelischen Kirche Badens", 1855, u. s. w.), haben ihn leider an der Fortsetzung und Vollendung der begonnenen Untersuchungen zu lange gehindert, als daß er später, nachdem die Concordate gefallen und die Zeitlage eine etwas andere geworden war, wieder darauf zurückkommen wollte. Da nun aber heute der Conflikt zwischen Staat und Kirche wieder zur brennendsten Tagesfrage geworden ist, so werden wir unter IX. wenigstens das Wichtigste und relativ Druckfähigste aus der als Manuscript hinterlassenen Fortsetzung folgen lassen.

D. H.

> „In Schule und Literatur mag man kirchliche und politische Geschichte von einander sondern: in dem lebendigen Dasein sind sie jeden Augenblick verbunden und durchdringen einander."
>
> Leopold Ranke,
> Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

A.

Das Katholische im Katholicismus.

Wenn an den Namen August Neander's nicht eine ganze Reihe der größten Verdienste um die Geschichte des Christenthums sich knüpfte, so würde dieser Name schon dadurch allein unsterblich sein in den Annalen jener Wissenschaft, weil Keiner vor Neander in dem Wort des Herrn, welches der nunmehr aus dem Glauben zum Schauen Hindurchgedrungene als Motto seiner Kirchengeschichte vorgesetzt: Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich, welchen ein Weib nahm und verbarg ihn unter drei Scheffel Mehl, bis daß es gar sauer ward, so lebendig, wie er, als das echte Princip der Kirchengeschichte aufgefaßt, Keiner seitdem so meisterhaft, wie er in seinem berühmten Werke, es durchgeführt hat. Denn es verhält sich wirklich so mit dem Evangelium, wie Neander es gemeint hat. Das Evangelium ist nicht gleich einem Sturmwind, der über die Felder braust und die Bäume aus dem Boden reißt und die Aehren niederwirft, nicht eine Wucht der Objectivität, welche auf die Subjectivitäten herabstürzt und sie knickt und zermalmt, sondern der Herr ist gekommen, um das zerstoßene Rohr wieder aufzurichten, und auf daß

der noch glimmende Docht nicht verlösche. Nicht zermalmt am Boden liegende, sondern aufrecht stehende Aehren sind die Ernte, die in Garben gebunden und in die Scheunen des ewigen Lebens gesammelt werden soll. Und das Reich Gottes ist nicht gleich einer Schablone, in welche durch ein Druckwerk der Menschheitsstoff hineingepreßt wird, und aus welcher die einzelnen Menschheitsexemplare, genau eines wie das andere, exact mit der gleichen äußern Signatur herauskommen, sondern es ist wirklich und wahrhaftig gleich einem Sauerteig, der in der Stille und nur allmählig, aber organisch die Menschheit durchdringt, und der dieselbe so erneuert, daß es „mit dem alten Menschen", aber nicht mit dem Menschen überhaupt, mit der Selbstsucht des Menschen, aber nicht mit seiner Selbstheit, mit dem egoistischen, aber nicht mit dem individuellen Menschen — wie Luther sagt — „zu einem Untergang kommt".

Wenn wir daher den nachfolgenden Versuchen ein anderes Motto vorgesetzt haben, so soll durch dasselbe nicht die fortdauernde Gültigkeit des Neander'schen bestritten, sie soll vielmehr erhärtet und erfüllt werden. Wir möchten dadurch an eine Forderung erinnern, welche die Gegenwart weit dringender als die Zeit vor zwanzig und dreißig Jahren an die kirchliche Geschichtschreibung stellt, und sie in das Neander'sche Princip, in dessen Durchführung sie nicht hinreichend zu ihrem Rechte gekommen, aufgenommen wissen. Die Zeit, als Neander auftrat, war die Zeit, als an die Wissenschaft des Christenthums die Forderung gestellt ward, dasselbe nicht bloß als ein Wissen anzuerkennen, sondern auch als ein Leben, und Neander war der Erste, der durch sein Werk jener Forderung in der Kirchengeschichte Bahn brach. Die heutige Gegenwart scheint uns die Anerkennung zu fordern, daß zu jenem Leben auch die peripherischen Gebiete um die Kirche her, in ihrem weitesten Umfang unter dem Begriff Staat zusammengefaßt, gehören, wie auch die weitere Forderung zu stellen, die Lebensgesetze der Kirche, als in ihrer Art auch eines Staates, nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihren Wechselbeziehungen mit dem Staat zu begreifen. — Neander, der nicht bloß im monographischen und biographischen Genrefach Meister und venerabilis inceptor, sondern dem auch in so hohem Grade der Sinn für das Große und Epische in der

Geschichte des Evangeliums eigen war, würde jenen Forderungen sich nicht entgegengesetzt haben. Im Gegentheil: wir haben es noch aus Neander's Munde selbst vernommen, daß er das im obigen Motto ausgesprochene Dafürhalten theilte. Was aber die Gegensätze von Katholicismus zum Protestantismus betrifft, so hätte er nicht ein im Christenthum so tief erfahrener Mann und mit der Geschichte so gründlich und vielseitig vertrauter Gelehrter sein müssen, um zu verkennen, daß diese Gegensätze über den Umfang des bloßen Dogma's und des Kirchenthums im engern Sinne sich beträchtlich hinaus erstrecken, und folglich die Geschichtschreibung der Entwicklung derselben auch über jene Grenzen hinaus zu folgen hat. Niemand wird leugnen, daß Protestantismus und Katholicismus zunächst differente religiöse Principien innerhalb des Christenthums, individuelle religiöse Grundtöne sind, welche sich in einem bestimmten Dogma und Kirchenthum ausgestaltet haben und ausklingen. Katholicismus und Protestantismus sind ohne Dogma und Kirchenthum als beharrende Grundlage und feste kirchliche Ausgestaltung nicht denkbar. Dogma und Kirchenthum bilden auf beiden Seiten die Hauptfactoren, und es ist nur ein überlebter Standpunkt, welcher zur Zeit noch die Forderung stellen zu dürfen glaubt, daß der Protestantismus es sich gefallen lassen müsse, für Alles, auch das Verschiedenartigste und innerlich Entgegengesetzteste, was außerhalb der katholischen Kirche vorkommt, den Namen herzuleihen. Nur in der Lebenskraft des principiellen Hasses gegen den Protestantismus in jeder und besonders seiner ursprünglichsten Form ist dieser Standpunkt von dem Jesuitenorden heutzutage noch lebenskräftig vertreten. Allein gleichwie ein religiöses Princip, welches im Unterschied von einem andern wirklich eine kräftige individuelle Ausgestaltung des religiösen Lebenstriebes in sich enthält, nicht bloß eine bestimmte Art ist, das Göttliche zu erfassen und das Ich und die Welt auf das Göttliche zu beziehen, sondern ebenso auch eine bestimmte Art, das Göttliche auf das Ich und die Welt zu beziehen, und eine bestimmte Art, das Göttliche in dem Ich und der Welt zur Ausgestaltung zu führen: so sind solche unterschiedene Ausgestaltungen unterschiedener religiöser Principien auch die beiden großen confessionellen Gegensätze der Christenheit, und es erhärtet der ihnen beiden inwohnende Trieb,

sich in der umfassendsten Weise auszugestalten, unsre obige Behauptung von dem nicht Gegeneinander, sondern dem Ineinander der beiden so namhaft vertretenen Principien der Geschichtschreibung.

Und jedenfalls scheint es uns nachgerade an der Zeit zu sein, neben der Geschichte der protestantischen Kirche mehr, als es bisher in einzelnen dankenswerthen Versuchen geschehen ist, auch der Geschichte des Protestantismus seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Von diesem Gesichtspunkte möchten wir auch unsern Versuch in den nachfolgenden Umrissen angesehen wissen.

Es kommt aber in der Geschichte vorzüglich immer auf klare, bestimmte Bilder von den Erscheinungen an, von denen sie zu berichten hat. Wir fragen daher zuerst: was ist protestantisch? und sind damit nothwendig auch auf die Frage hingewiesen: was ist katholisch? Im Katholicismus ist Vieles, was auch protestantisch ist, wie umgekehrt im Protestantismus Vieles, was zugleich dem Katholicismus eignet. Deßhalb müssen wir unsre erste Frage dahin stellen: was ist das specifisch Unterscheidende, gewissermaßen das Katholische im Katholicismus?

Der wahre Begriff des Katholicismus aber kann nur auf dem historischen Wege gewonnen werden, auf welchem der Katholicismus selbst sich gebildet hat.

Es ist keine kleine Aufgabe für die beiden Confessionen gewesen, sich wie in Kirchenthum, so in weltbestimmender Weise auszugestalten. Aber noch größer, schwieriger, von wahrhaft heroischer Natur war die Aufgabe derjenigen Zeit, in welcher die Christenheit die ersten Grundlagen und Formen für ein christliches Kirchenthum zu schaffen und, um weltbestimmend zu werden, zu allererst den Kampf mit der Welt aufzunehmen hatte. Ein vieltausendjähriges Sosein und Sogewordensein in unzähligen Verschlingungen, in Religion, Sitte, Familie, Staat, Kunst, Wissenschaft, Bildung und Unbildung, dehnte sich vor ihr aus und bot dem armen Schifflein der Kirche Christi, das auf den brandenden Wogen des Weltmeeres ohnehin gefährlich hin- und hergeschleudert wurde, bald genug drohend die ungeheure Breitseite. Da war keine Rede von einem die Spitze Bieten, das etwa in raschem, kühnem Sturmlauf sich die Welt hätte unterthan machen wollen. Da galt es, jenen

Glauben zu bewähren, dem verheißen ist, Berge zu versetzen; da galt jenes: das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, und jenes: das Reich Gottes ist gleich einem Sauerteige!

Die Christenheit der ersten Jahrhunderte hat ihre Glaubensprobe siegreich bestanden. Nicht Schwert und Scheiterhaufen, nicht Kerker und Bergwerke vermochten die Standhaftigkeit ihrer Bekenner zu erschüttern, den Heldenmuth ihrer Blutzeugen zu brechen. Aber dem Trotz, der Feindschaft des natürlichen Menschenherzens gegen die Wahrheit, welche sich in den Verfolgungsedicten der römischen Staatsgewalt, in den Tumulten des heidnischen Pöbels, in den Schriften des Celsus, Lucian, Porphyrius gegen sie erhoben, unerschrocken Stand zu halten, — das Alles, so viel dazu gehörte, war nicht die einzige, war, näher betrachtet, vielleicht nicht einmal die schwierigste der vielen schwierigen Aufgaben, welchen die junge Christenheit sich zu unterziehen hatte. Die schwierigste Aufgabe bestand darin, ihre eigene Vernunft dem Gehorsam des Glaubens zu unterwerfen, sich selbst nach allen Seiten hin vom Sauerteig des Evangeliums wahrhaft durchdringen zu lassen.

Die menschliche Natur hat ihre Grenzen. Niemand vermag daher ein neues Princip sogleich nach allen Seiten zu durchdringen, noch weniger, auch beim besten Willen, bei der aufrichtigsten Hingabe, sich von demselben sogleich vollständig durchdringen zu lassen. Das Christenthum aber war nicht bloß ein Princip, das die bisherige Welt umgestalten sollte, sondern auch ein solches, das eine ganz neue Welt aufschloß, die Welt des inwendigen Menschen. Sie ließ sich vom Boden selbst des erkannten Princips aus nur schrittweise erobern. Nur die gemeinsame Arbeit Vieler konnte Schritt für Schritt weiter fördern. Die Anfänge waren daher schon bei den Aposteln, dann auch unter der nachfolgenden Christenheit noch unvollkommener Art. Der Einfluß der vorgefundenen Bildung und Begriffswelt machte sich immer noch in der neuen und gegen die neue unwillkürlich geltend. Denn Jedermann schaut das Neue immer zuerst durch das trübende Medium des Alten an. Endlich fehlt es auch nie an eigentlichen Rückfällen von einer höhern Erkenntnißstufe auf eine schon überschrittene nie=

dere, und stets sind es nur Einzelne, welche bahnbrechend voranschreiten, während die Menge nur langsam und mühsam zu folgen vermag und dem Einströmen des Irrthums noch viele Kanäle offen läßt. Es ist daher nichts weniger als befremdend, daß bei dem ersten Durchgang des Christenthums durch die Welt Mischungen der mannigfaltigsten Art und des verschiedensten Grades sich bildeten. In der Begegnung des Christenthums mit dem Judenthum und dem Heidenthum treten gleichsam an der Grenze des christlichen Gebietes Mischbildungen auf, welche in überwiegendem Grade von dem Geiste der älteren Religionen sich beherrscht zeigen. Manche derselben verleugnen so sehr den Grundcharakter des Christenthums, daß dasselbe in ihnen nur noch nach Formen, Worten und Namen zu erkennen ist. Sie sind daher mit Recht ein christlich maskirtes Judenthum oder Heidenthum genannt worden. Dieses Verleugnen des charakteristisch Christlichen trotz den christlichen Formen, dieses Ueberwiegen des Jüdischen und Heidnischen in der eingetretenen Mischung des Christenthums mit der vorgefundenen Begriffswelt, wie es sich im sogenannten Ebionitismus und Gnosticismus, später im Manichäismus darstellt, macht nun das Wesen dessen aus, was in der kirchlichen Sprache den Namen Häresie, Ketzerei, empfangen hat im Unterschied von dem Katholischen, oder derjenigen Gestaltung der christlichen Begriffswelt, welche das Christenthum in seinem charakteristischen Wesen erfaßt, und im Einklang damit nach allen Seiten factisch entwickelt zu haben, frühzeitig den Anspruch erhoben hat.

Und allerdings sind durch die katholische Auffassungsweise des Christenthums die obigen häretischen Mischbildungen der frühesten Zeit siegreich überwunden worden, und der Hauptsache nach durchaus noch auf naturgemäßem, d. h. rein geistigem Wege, indem man den Sauerteig des Evangeliums gegen sie wirken ließ. Die Kirche, welche sich die katholische nannte — der Ausdruck kommt zuerst vor in der Aufschrift eines Schreibens der Gemeinde zu Smyrna vom Jahre 169 —, ist daher die allgemeine Mutterkirche der Christenheit. Gleichwie aber die Geschichte des Christenthums selbst nichts Andres ist, als die Reihe der Versuche, die von Anfang an gemacht worden sind, die im Christenthum objectiv gegebene

Wahrheit dem Bewußtsein anzueignen und im kirchlichen Gemeinleben auszugestalten, so ist der Katholicismus nur der erste in's Große gehende Versuch dieser Art. Und daß der katholischen Kirche der ersten Jahrhunderte dieser Versuch sogleich auf den ersten Wurf vollständig und in jeder Hinsicht gelungen sei oder nur in solchem Umfang und Grade habe gelingen können, — das wird man unter Anerkennung der oben gezeichneten Entwicklungsgesetze für das Christenthum billiger Weise weder erwarten, noch zu behaupten die Kühnheit haben. Vielmehr ist für die unbefangene geschichtliche Betrachtung nichts so gewiß, als daß der älteste Unterschied zwischen dem Häretischen und Katholischen, so groß er ist, mit demjenigen zusammengehalten, was das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausmacht, in Wirklichkeit doch nur als ein relativer, nicht als ein absoluter sich darstellt, d. h. daß auch in jener ältern katholischen Mutterkirche das Christenthum noch in einer durch den Zusammenhang mit ältern Religionsformen bedingten Gebundenheit sich darstellt.

Es ist der tiefste Grundmangel alles Heidenthums, daß es über den großen Gegensatz zwischen Geist und Materie weder in seinem religiösen, noch in seinem sittlichen Leben hinauszukommen vermochte. Vom christlichen Standpunkt ist dieser Gegensatz zwar auch vorhanden, aber es ist kein principieller, absoluter, sondern ein erst geschichtlich gewordener, relativer. Denn Geist und Natur sind beide ursprünglich von Gott geschaffen, der nichts Böses geschaffen hat, in dessen Schöpfung kein Dualismus feindseliger Principien angelegt sein kann. Denn als er Alles geschaffen, die Veste, Pflanzen, Thiere und Menschen, da „sah Gott an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut" (1 Mos. 1, 31). Und wie der Geist Gottes, nachdem durch sein „Werde!" beides: Geist und Natur, geworden, über den Wassern und der Erde geschwebt hatte, nicht wie über dem Bösen, sondern wie über dem Wüsten und Leeren, dem Gestaltlosen, und das Gestaltlose durch ihn Ordnung, Regel, Gestalt, Besonderung und in der Besonderung jedes Einzelne seinen Inhalt und seine Aufgabe, seine Stellung im Ganzen empfing, so empfing auch der Geist, das Bild Gottes, in der Schöpfung seine Gestalt, Besonderung und Stellung im Ganzen, indem auch er über die Natur gestellt ward, nicht wie

über das Böse oder in seiner Art Unvollkommene, sondern nur wie über das in der langen Stufenreihe des auf jeder einzelnen Stufe in seiner Art Vollkommenen Untergeordnete. Zu den Menschen sprach Gott: „Herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel, und über alles Thier, das auf Erden kriecht" (1 Mos. 1, 28). Erst die Sünde oder der Abfall des geschaffenen Geistes vom ungeschaffenen hat das an sich harmonische Verhältniß von Geist und Natur verrückt und die Zerrüttung in dasselbe gebracht, welche wiederum die Mutter des Uebels geworden ist (1 Mos. 3, 15 ff.). Die Sünde aber ist — wohl gemerkt — nicht entsprungen von irgend einem Punkte innerhalb der Organisation des Naturseins, so daß dieses die Schuld trüge, den Fluch auf sich geladen hätte, sondern in der Region des Geistes. Nach der frühesten und constanten Deutung der Schlange in der urchristlichen Welt vom Versucher (Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9), ragt gerade umgekehrt aus der Geisterwelt, aus der höhern Geisterwelt, das Böse erst in die niedere Welt der Geister und in die Naturwelt herein und erzeugt in ihr das Uebel. So wenig ist die Natur an sich das Böse, daß selbst der Sohn Gottes menschliche Natur annahm und dadurch die Natur adelte, und daß die Vollendung des individuellen Daseins nicht bestehen soll in der Trennung des Geistes von der Natur, sondern in der Vollendung beider in unauflöslichem Zusammenhang, in der Auferstehung des unvergänglichen Leibes nach der Auflösung des vergänglichen Körpers.

Zu dieser Idee der freien Herrschaft des gut geschaffenen Geistes über die gut geschaffene Natur hat sich unter den unzähligen Formen des Heidenthums keine einzige zu erheben gewußt, weil ihr die Idee des Einen persönlichen, d. h. selbstbewußten Schöpferwillens mangelte, weil sie alle die Welt aus den Geburtswehen einer kosmogonischen Gährung hervorgehen lassen, und somit auch in der gewordenen Welt der Widerstreit der Kräfte, aus dem sie hervorging, nicht still gestellt, nicht in Harmonie ausgeglichen sein kann, sondern sich verewigen muß. Selbst die höchsten philosophischen Formen des Heidenthums geben dem ewigen Göttlichen in der gleich ewigen Natur eine Schranke zur Seite und setzen den gleichen Gegensatz auch von da aus abwärts. Das ganze Uni=

versum ist für das heidnische Bewußtsein von Ur an ein feindseliger Kampf zwischen Geist und Natur, wie zwischen dem Hellen und dem Finstern, dem Wirkenden und Entgegenwirkenden, dem Guten und dem Bösen, und das Ende und Ziel dieses Kampfes ist nicht und kann nicht sein die Herstellung einer Harmonie zwischen von Haus aus so disparaten Elementen, sondern höchstens die Unterdrückung, die Ausrottung des letztern durch das erstere. Alles höhere sittliche Streben im Heidenthum zielt daher auf Trennung von Geist und Natur, auf Entkörperung des Geistes hin. Im religiösen Leben des Heidenthums dagegen ist durchaus charakteristisch und eine Folge jener gegensätzlichen Betrachtungsweise die Bedeutung, welche dem Göttlichen in der Form der magischen Wirkung auf die Natur zufällt. Diejenige Herrschaft, welche dem christlichen Schöpfergott über die Natur von Ur an zusteht und die er nie aus den Händen gegeben, indem er die durch die Sünde gestörte normale Entwicklung in der Erlösung zum Ziele leitet, vermag das polytheistisch zersplitterte Göttliche im Heidenthum nur theilweise und momentan an sich zu reißen. Es äußert dieselbe stoßweise in bemerkbar hervortretenden Wirkungen auf die Natur, entweder von ihm selbst geübt, oder durch das Organ besonders begnadigter Götterfreunde, besonders ausgerüsteter menschlicher Individuen und Menschenclassen, Zauberer, Wahrsager, Priester und Priesterfamilien, je nach der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen, die der Polytheismus erreicht hat. Sie sind die Träger jener vereinzelten göttlichen Wirkungen auf das reine Natur-, wie das geistig-natürliche Menschensein, und wiederum diejenigen, an deren Mitwirkung jede Art von bestimmendem Einfluß des Menschlichen auf das Göttliche gebunden ist. So ist das Priesterthum Vermittler zwischen Göttern und Menschen. Die Menschheit, wie die Natur an sich, ist profan, der Priesterstand ein ordo sacer, d. h. von der profanen Welt unterschieden, aber ohne daß er nothwendig sanctus, d. h. in wahrhaft sittlicher Höhe über der profanen Menge zu stehen braucht. Denn die Fähigkeit, göttliche Wirkungen zu vermitteln, ist nicht daran gebunden; sie ist ihm habituell, unveräußerlich, sei es, daß er sie in der Kaste und Familie überkommen hat, sei es, daß sie ihm im Act der Weihe mitgetheilt worden ist. Letztere aber hat nicht von vornherein die

Bedeutung, das schlechte natürliche Theil am Priester zu läutern oder umzubilden zur sanctitas, sondern es entsteht dadurch nur das sacerdotium, d. h. das Natürliche ist nur entprofanisirt, consecrirt, zum Träger und Spender der göttlichen Kraftwirkung erkoren und ausgerüstet worden, und diese wird durch die Fortdauer des Naturseins am Träger, durch die subjective Beschaffenheit ihres Spenders in ihrer objectiven Wesensfülle und Aeußerungsbestimmtheit weder geschmälert noch behindert. Es ist auch darauf wohl zu achten, daß die Bestimmung des Priesters im Heidenthum nirgends die ethische und didaktische ist, sondern lediglich die — man möchte sagen — dramatische, handelnd und darstellend aufzutreten in den mannigfachen Cultusverrichtungen. Die bekannten Versuche des Kaisers Julian, das heidnische Priesterthum im Sinne des christlichen umzubilden, mußten daher nothwendig schon an der ganzen Natur des erstern scheitern. Aber ebenso verhält es sich auch mit jeder einzelnen der Handlungen, welche der heidnische Priester verrichtet. Keine derselben, weder Opfer noch Weihungen, weder Gebete noch Beschwörungen, zielen ab und können abzielen auf die Herrschaft des Geistes über das Natürliche im Sinn einer inwendigen organischen Durchdringung, Läuterung und Erneuerung desselben, sondern sie sind magische Acte, sie bringen das Natürliche in den Bereich einer partiellen und momentanen Machtwirkung des eigentlich nur als Macht gedachten Göttlichen, die, mag sie sinnlich wahrnehmbar sein oder nicht, jedenfalls die innere Seite des Natürlichen unberührt läßt, während sie ihm äußerlich die Signatur des Göttlichen aufprägt. Diese Signatur des Heiligen, welche durch des Priesters Handlung Personen, Orten, Zeiten, Sachen mitgetheilt wird, ist so durchaus charakteristisch für das Heidenthum, daß man wohl das ganze Heidenthum als System der religiösen Signatur oder der Heiligkeit durch Signatur bezeichnen könnte. Die Heiligkeit, bald in jenem magischen Sinne der stoßweisen göttlichen Kraftausstrahlung auf das Natürliche, bald mehr nur negativ gefaßt, als Entprofanisirung, wird an das Natürliche äußerlich herangebracht, ohne doch es innerlich überwinden, umwandeln, mit Kräften einer höhern Welt wahrhaft durchdringen zu können. Es liegt ein unbewußter, sich selbst nicht verstehender Drang zur sanctitas

auch im Heidenthum. Aber weil das Göttliche im Heidenthum nur unter der Eigenschaft der Macht auftritt und nicht mit höhern sittlichen Qualitäten, so kommt es auch in dieser Richtung nicht weiter, als nur zu dieser durch die Macht bewirkten, erzwungenen und darum nur fictiven Heiligkeit. Es wird durch die Signatur eine Heiligkeit anticipirt, die nicht wirklich vorhanden ist, eine Fertigkeit des Heiligseins angenommen, die nur eine Scheinfertigkeit, die Fertigkeit der Signatur ist.

Wir haben seiner Zeit zu zeigen versucht, welch durchgreifenden Einfluß jenes Unvermögen, das richtige Verhältniß der Naturseite des Menschen zum Geiste zu begreifen, auf die Sittenlehre und die ganze sittliche Weltauffassung des Einzelnen im Heidenthum geäußert hat*). Wir haben ferner zu zeigen versucht, daß jenes Unvermögen als charakteristisches Merkmal auch einer jener Secten anhaftet, welche von uns als überwiegend vom Geist der vorchristlichen Religionen noch beherrschte Mischbildungen an der äußersten Peripherie des christlichen Gebietes gekennzeichnet worden sind und denen die katholische Kirche mit allem Aufwand geistiger Energie entgegentrat. Und es hat in der katholischen Kirche um jene Zeit nicht an Männern gefehlt, welche helle Blicke in die Natur des christlich-sittlichen Lebens thaten, so weit es durch das richtige Verständniß des Gegensatzes von Natur und Geist bedingt ist. So weist Clemens von Alexandrien an der Grenze des zweiten und dritten Jahrhunderts treffend darauf hin, daß die auf Ausrottung der Sinnlichkeit abzweckende Kasteiungsmoral eine alte Eigenthümlichkeit gewisser heidnischer Priesterclassen und indischer Samanäer sei, und sagt sodann: „Paulus ruft, daß das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken, und also auch nicht in Enthaltung von Fleisch und Wein, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. So wie die Demuth nicht in der Kasteiung des Leibes, sondern in der Sanftmuth sich zeigt, so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend

*) Vgl. meine Abhandlung: Der Communismus und die ascetische Socialreform im Lauf der christlichen Jahrhunderte, in Ullmann's und Umbreit's Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1845 (s. oben Bd. I, S. 1 ff.).

der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen besteht. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nicht bloß auf etwas bestimmtes Einzelnes, nicht bloß auf die Wollust, sondern Enthaltung ist auch: das Geld verachten, den Mund zähmen und über das Böse Herr werden.“ Aber diese Grundsätze waren nicht immer in der katholischen Kirche die maßgebenden, nicht einmal bei einem und demselben Schriftsteller; parallel mit denselben entdecken wir andere, ganz entgegengesetzte. Männer wie Clemens verdeutlichen uns nur das Ringen des christlichen Geistes mit den Nachwirkungen der alten Bildung, in welcher sie noch geboren und erzogen waren, und welche in ihnen und durch sie in der Moral der katholischen Kirche auf diesem Punkte das Uebergewicht behauptete. Die sittliche Weltansicht dieser ältesten christlichen Zeiten ist noch stark durchdrungen von dem durch den Sauerteig des Evangeliums noch nicht völlig überwundenen Sauerteig heidnisch-ascetischer Weltbetrachtung, die in der obigen Stelle aus Clemens in ihrem Verhältniß zur evangelischen sonst so richtig gekennzeichnet ist. Auch in der katholischen Kirche geräth letztere in den Bann der ersteren, wenn sie sich auch im Schoße des älteren Katholicismus nicht in so geschlossener Consequenz entwickelte, als bei den Häretikern. Und es trug mancherlei hierzu bei. Wie das Christenthum ursprünglich in einem Zwiespalt mit der Welt aufgetreten war und Lossagung von der Welt, Kampf mit derselben, Entsagung, Erhebung des Geistes über die weltliche Gesinnung forderte, so wurde diese Forderung frühzeitig mißverstanden, und dieser Mißverstand durch den auffallenden Contrast, den man zu der Sittenverderbniß der Heiden, besonders in den größern Städten, zu bilden trachtete, rasch zu einem Extrem im Leben gesteigert. Die biblischen Gegensätze von Geist und Fleisch, von Reich Gottes und Welt wurden ohne Weiteres in die von der alten Bildung her geläufigen Begriffe von Geist und Materie, von profan-socialer und ascetisch von den Gemeinen äußerlich sich möglichst weit absondernder Lebensordnung und Lebensgemeinschaft umgesetzt. Daher die frühauftretenden und mit großer Raschheit sich verbreitenden Meinungen von der hohen Verdienstlichkeit von Fasten und Kasteiungen, die Ueberschätzung des ehelosen Lebens, die Beispiele von Selbstentmannung, überhaupt der ganze Apparat

äußerer Werkheiligkeit bis zu jener absoluten Weltflucht, welche in dem schwärmerischen Aufsuchen des Märtyrertodes sich kundgibt.

Aber nicht nur die ältere katholische Sittenlehre gerieth an diesem principiellen Punkt unter den Bann heidnischer Grundanschauungen, sondern auch die Glaubenslehre. So begegnet uns fast überall eine unevangelische Vorstellung vom Anfangs-, weniger vom Ausgangszustand des menschlichen Lebens. Es ist, als ob man vergessen gehabt hätte, daß Gott selbst es war, der Adam den lebendigen Odem eingeblasen hat (1 Mos. 2, 7). Wenigstens begegnet uns bei den bedeutendsten Repräsentanten des ältesten Katholicismus fast regelmäßig die doch durch und durch neuplatonische und vorchristlich-orientalische Vorstellung von einem vorweltlichen Dasein der Seelen und einer vorweltlichen Versündigung derselben, die sie in dem Körper, wie in einem Kerker eingeschlossen, hienieden abzubüßen haben. Es ist einleuchtend, daß aus der Basis einer Vorstellung, welche das menschliche Dasein, das nach dem Evangelium auf der unauflöslichen Verbindung zwischen Geist und Leib wesentlich beruht, als etwas betrachtet, was eigentlich nicht sein sollte, auch die Lehre von der Auferstehung nicht correct hervorgehen konnte. Gerade die Lehre von der Auferstehung des Leibes, welche der Apostel Paulus 1 Kor. 15 so treffend und geistig entwickelt, begründet mit die Ehre unsres Leibes und mit ihr die christliche Schätzung der ganzen Naturseite des menschlichen Lebens. Sie bildet das evangelische Gegengewicht gegen einen bleichen, schemenhaften Spiritualismus und damit gegen eine krankhafte Verzerrung unsres sittlichen Daseins. Jener krankhafte Zug in der Moral des ältesten Katholicismus hing daher wesentlich mit seiner von der vorchristlichen Bildung inficirten Glaubenslehre zusammen. Ja, von dem Gesichtspunkt des an sich nicht Zueinandergehörens von Leib und Geist fiel auch das Bild des Erlösers vielfach unter eine schiefe Betrachtung. Es war von diesem Gesichtspunkt aus durchaus folgerichtig, wenn der älteste Katholicismus es für zu dreist erachtete, Christo eine vollständige menschliche Natur beizulegen, ihn seiner menschlichen Natur nach als gleichen Wesens mit uns zu betrachten, weil unser Leib aus den gemeinen, schlechten, bösen, stofflichen Elementen der Natur

herstamme. Man suchte zwar die gröbern Irrthümer der gnostischen Secten, welche Christo nur einen Scheinleib zuschreiben, zu vermeiden. Wenn aber selbst Clemens Christo eine völlige Affectlosigkeit beimißt, wenn er es lächerlich findet, zu behaupten, daß er nöthig gehabt habe, wegen seines Leibes zu essen und zu trinken, daß vielmehr der letztere durch eine göttliche Kraft zusammengehalten worden sei, und Christus nur darum Nahrungsmittel zu sich genommen habe, damit seine Umgebung nicht auf besondere Gedanken gerathen möge; wenn ferner selbst der größte Theolog des ältesten Katholicismus, Origenes, im 3. Jahrhundert sich nur zweideutig über die Leiblichkeit Christi ausspricht und dem Körper des Erlösers die Eigenschaft zuspricht, seine Gestalt verändern zu können und jeweilen wirklich verändert zu haben: so ist doch alles das wohl ein Beweis, wie stark auch in die katholische Glaubenslehre noch altheidnische Vorstellungen hinüberwirkten. Wie praktisch-schädlich aber dergleichen werden konnte, läßt sich leicht einsehen. Denn die Naturwahrheit des geschichtlichen Christus ward dadurch unnatürlich verzerrt, seine Vor- und Urbildlichkeit als des zweiten Adam, als des Sündlosen, sein auf dem eigenen Erfahrenhaben von der Schwäche der menschlichen Natur gegründetes Mitgefühl mit der armen Menschheit, sein Seelenkampf in Gethsemane, kurz die auf der wahrhaften Selbstentäußerung, die wesentlich auf der vollen geschichtlichen Realität seines persönlichen Daseins als Menschensohn, als Gottmensch, gegründete erlösende Bedeutung seines Lebens, Leidens und Todes lief Gefahr, dadurch in Frage gestellt zu werden.

Es ist vollkommen richtig: die fortschreitende katholische Glaubenslehre hat manche dieser falschen Züge, mit denen man das Christusbild ausgestattet hatte, später wieder verwischt, aber nur verwischt; denn sie scheinen noch durch, selbst in den Schriften mancher als Kirchenväter mit der Zeit förmlich kanonisirter Autoren. Und dazu ist noch mancher einzelne Zug der älteren Dogmatik ganz in der spätern stehen geblieben, weil die Kirche im Ganzen eben über den altheidnischen Gegensatz zwischen Geist und Leib nie vollständig hinauszukommen vermochte. Außerdem aber sank sie auf andern Punkten noch viel tiefer in die Irrthümer der alten Bildung zurück.

Auch der Erlöser hatte für seine Kirche heilige Handlungen eingesetzt und mit ihnen die Verheißung unsichtbarer, objectiver Gnadengüter verknüpft. Aber diese heiligen Handlungen waren von ihm weder einem besonderen Priesterstande überwiesen, noch war er willens, damit Acte von magischer Wirkung in seine Kirche einzuführen. Der heilsame Empfang der an die Taufe und das Abendmahl geknüpften Gnadengüter sollte bedingt sein durch die lebendige, inwendige Empfänglichkeit und Gemüthsausrüstung jedes Einzelnen, durch seine aufrichtige Heilsbegierde, also das Objective durch das Subjective, durch den Glauben. Diese Forderung schnitt jeder magischen Heilsoperation die Wurzel ab. Und so sehen wir in der Apostelgeschichte die Gläubigen hin und her das Brod in den Häusern brechen und den Taufact vollziehen, nicht etwa durch die Apostel allein, sondern auch durch ihre Schüler. Gleichwohl treten schon im 2. Jahrhundert in den katholischen Kreisen die magischen Vorstellungen der alten Bildung trübend und verwirrend in die allmählig sich bildende Lehre von den christlichen Sacramenten herein. Abendmahlsbrod und Abendmahlswein, Taufwasser sind nicht bloß consecrirte Sachen in dem Sinne, daß etwa eine heilige Scheu verhindert hätte, sie zu profanem Gebrauch zu verwenden oder ihre Ueberbleibsel dazu wieder zu verwenden, sondern es haftet nach der Consecration dauernd an ihnen jene zauberhafte Macht des Göttlichen über die Natur. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts schreibt Irenäus dem Genuß der geweihten Speise die Wirkung zu, den Körper nach dem Tode vor völliger Vernichtung zu bewahren. Auf dieser Vorstellung, so wie der einer geistigen Signatur der Seele durch das Sacrament, beruhte der Gebrauch der Kinder-, ja der Säuglingscommunion, baute sich endlich eine falsche Theorie von der an sich durchaus christlich gerechtfertigten Kindertaufe auf. Die Abwaschung mit dem Taufwasser, welche die auf das geistige Bad der Wiedergeburt folgende Vergebung der Sünden versinnbildlicht und versiegelt, galt als eigentlicher magischer, die ewige Seligkeit bedingender Reinigungsact, und die Einen glaubten, dem Kinde nicht frühe genug seine Seligkeit durch Spendung des Sacraments verbürgen, die Andern, den Empfang desselben aus dem nämlichen Grunde für sich nicht spät genug begehren zu können. Ja, Manche

verschoben die Taufe bis ins männliche Alter, bis zum Sterbebett, um so vollständig der Verantwortung für die begangenen Sünden ledig ins ewige Leben überzugehen. Endlich knüpfte sich frühzeitig, trotz den Ausführungen des Briefes an die Hebräer, an die Feier des Abendmahls die Idee eines Opfers ganz im Sinne und fast auch im Umfang der alten Bildung wieder an.

Hiemit hatte man heilige Sachen und Handlungen ganz im Sinne der alten Bildung. Daß an sie auch heilige Orte und heilige Personen angereiht wurden, lag in der Natur der Sache. Die Sitte, über den Gräbern der Blutzeugen die Kirchen zu erbauen, trug wesentlich bei, zu den Vorstellungen von der localen Heiligkeit des kirchlichen Bodens den ersten Keim zu legen. Die apostolische Sitte der Handauflegung aber wandelt sich schon vor Ablauf der drei ersten Jahrhunderte um zu einer wirkungskräftigen und jede Wirkung bedingenden Ordination zu einem Priesterthum, das sich als Clerus specifisch aus der Gemeinde der Laien heraushebt und sich nach alttestamentlichen Analogien stufenmäßig zu gliedern anfängt. Hier ist nun der Punkt, von welchem, ungeachtet des Rückfalls auf den vorchristlichen Standpunkt, doch der Einfluß desselben nicht mächtig genug ist, die christliche Idee wieder ganz zu überwältigen. Die Ordination verleiht zwar eine specifische, objective, von der Beschaffenheit ihres Trägers unabhängige Eigenschaftlichkeit und Befähigung zur Gnadenspendung im obigen Sinne; aber weder die alttestamentliche Analogie, noch der evangelische Geist gestattete es, am Priester die sittliche Qualität als etwas Gleichgültiges anzuschauen, ihn wieder bloß zur Rolle des heidnischen sacrificulus herabsinken zu lassen. Die Briefe an Timotheus und Titus, schon Bestandtheile des ältesten katholischen Kanon, ließen ein solches Herabsinken schlechterdings nicht zu. Der Priester des ältesten Katholicismus ist daher, ungeachtet er sacrificulus ist, doch ebenso sehr auch Hierophant, Lehrer, Verkündiger des Wortes, der die Gemeinde zugleich durch unsträflichen Wandel und gottseliges Exempel erbauen soll. Daß dagegen die katholische Priesteridee in ihrer Entstehung bei Weitem mehr unter der Nachwirkung heidnischer Anschauungen, als unter dem Einfluß alttestamentlicher Vorbilder sich entwickelte, geht unzweifelhaft hervor aus der nur halben Anerkennung, welche wenig=

stens ein Gebot des Apostels, nämlich das Gebot 1 Tim. 3, 2, daß ein Bischof eines Weibes Mann sein solle, schon im älteren Katholicismus zu behaupten vermochte. Der alttestamentliche Priester, wie der heidnische, war eines Weibes Mann, ja theilweise mußte er es sein, um die an seinem Geschlecht haftende priesterliche Eigenschaftlichkeit auf die Folgezeit zu bringen. Der sonst für die Entwicklung des katholischen Priesterthums so sehr maßgebende Gedanke alttestamentlicher Analogie aber wurde im Katholicismus lediglich darum außer Wirkung gesetzt, weil sich zwischen ihm und der alten heidnischen Naturanschauung ein Conflikt ergab, in welchem die letztere selbst über einen so mächtigen Factor, wie das alte Testament, Siegerin blieb. Gerade diese Thatsache zeigt, wie übermächtig, und zwar je länger desto mehr, das alte Ferment dem Sauerteige des Evangeliums entgegenwirkte. Die höhere geistig-sittliche Qualifikation, welche das Christenthum vom Priesterstand zu erheischen genöthigt war, und der heilige Geist, den die Kirche ihm beilegte, erschienen unvereinbar mit der physischen Seite der Ehe, nachdem sich einmal der altheidnische Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit, als absoluter gedacht, in breitem Strom der altkatholischen Weltanschauung bemächtigt hatte. Besonders seitdem aus der oben geschilderten katholischen Ascese das Mönchsthum als besonderer Stand hervorwuchs, läßt sich zwar noch lange hin ein Kampf zwischen dem Gebot des Apostels und jenem Rest heidnischen Sauerteigs in der Kirche wahrnehmen; aber es war unter den gegebenen Umständen unausbleiblich, daß zuletzt in der kirchengesetzlichen Anordnung des Priestercölibates der Mönchsgeist siegreich aus diesem Kampfe hervorging.

Die Aufgabe des Priesters war demnach im ältesten Katholicismus zwar nicht bloß die liturgische und rituelle, sondern auch eine sittliche und lehrhafte; aber allerdings waren die beiden letzteren Seiten von der ersten nicht nur bedingt, sondern auch beherrscht. Sie waren unvermeidlich die untergeordneten, wie überall, wo habituelle magische Qualitäten neben freien ethischen und intellectuellen stehen. Nicht irgend eine der letzteren, ein bestimmter Grad ihrer Ausbildung, war das, was den Priester zum Priester machte, sondern die Weihe, die Ordination, und die

daran geknüpfte Ueberleitung der Gaben des heiligen Geistes auf den Ordinanden. Diesem sollte dadurch ein unvertilgbarer Charakter mitgetheilt, sein natürliches Sein durch solche Consecration entprofanisirt worden sein, die Signatur des Geistes für alle Zeiten empfangen haben. Und diese Signatur war in allen Graden des Priesterthums die Hauptsache, das, was den Priester zum Priester stempelte. War aber die in der ordinatorischen Signatur mitgetheilte Qualität einmal die Hauptqualität geworden, so lag es in der Natur der Sache, daß auch alle die priesterlichen Handlungen, welche vermöge derselben verrichtet werden konnten und verrichtet wurden, im Cultus als die vornehmsten hervor=, dagegen alle, welche mit den freien Gaben, z. B. der Lehre, verknüpft waren, zurücktraten, und zwar um so mehr, als für sie der Einzelne nicht ohne Weiteres und leicht zuzurichten war. So drängte also der Katholicismus mit aller Macht zur Ausbildung des Cultus und seiner Formen, die ganze Thätigkeit des Priesters aber zur dramatischen Gestaltung des Cultus hin. Die Spitze des Cultus aber ward das heilspendende und heilbedingende Sacrament*) in seinen mannigfachen, allerdings erst später unterscheidend genau bestimmten Verzweigungen, aber bekleidet mit der zauberhaften Wirkung ex opere operato.

Hiemit erhellt die ungeheure Bedeutung, welche im Katholicismus die Form gewinnen mußte. Gewiß kann nun in der Form und neben derselben der Geist leben und bestehen. Aber wer die menschliche Natur kennt, den wird es nicht befremden, wie bei so unbedingt maßgebender Bedeutung der Form so bald über den Geist in der katholischen Kirche die todte Form, die Formel, den Sieg davontrug, das Glaubensleben in einem genau formirten Kirchenleben erstarrte. Nichts aber ist vollends so begreiflich, als daß zu den heiligen Sachen, Handlungen, Orten und Personen in gleichem Sinn auch die Kirche in ihrer To=

*) Spätere Randglosse: „Die Nothwendigkeit, durch das Sacrament, d. h. durch sinnliche Mittel geheilt zu werden, leitet Thomas von Aquino ab von dem Falle, der ihm ein Uebergewicht des Sinnlichen ist. Merkwürdige Abfolge des zweiten Irrthums aus dem ersten!“

D. H.

talität als heiliges und heilbedingendes Institut hinzukam.

Es ist höchst wichtig, einzusehen, daß in dem berühmten Grundsatz Cyprian's: extra ecclesiam nulla salus*), die einmal angebahnte Ideenentwicklung des älteren Katholicismus nur zum naturnothwendigen Abschluß gelangt.

Diejenige Kirche, welche den Häresien gegenüber sich die katholische nannte, durfte im Verhältniß zu jenen überwiegend vom Geist der ältern Religionen beherrschten Mischbildungen mit allem Recht sich rühmen, den christlichen Glauben rein bewahrt zu haben. Wenn auch nur im Verhältniß zu dem christlich maskirten Juden- und Heidenthum dieser, durfte sie sich als die Trägerin der echten apostolischen Lehrüberlieferung, als die Inhaberin der reichen Segensquellen des Christenthums, als Organ und Sitz des heiligen Geistes ansehen. Allein ihre Berechtigung hiezu lag doch nur darin, daß eben in dem äußerlichen Gemeindecomplex, der sich der katholische nannte, die an sich seiende Gemeinschaft der echten Bekenner Christi auch eine bestimmte Form gewonnen hatte. Der Begriff des Katholischen, etymologisch nur das Factische der räumlich überwiegenden Ausdehnung jenes Gemeindecomplexes, ideal nur die Bestimmung der christlichen Gemeinschaft, sich über alle Länder und Völker zu verbreiten, bezeichnend, konnte selbst in der prägnanten Bedeutung, welche er zur Bezeichnung des Unterschiedes von der Häresie angenommen, doch immer nur das Verhältniß alles Einzelnen zu einer bestimmten Form äußerer kirchlicher Gestaltung bezeichnen; nicht aber schloß er an sich irgend etwas ein, womit über das Verhältniß des in dieser Gestaltung beschlossenen Inhaltes zur evangelischen Wahrheit und zum Heil in Christo zugleich etwas Bestimmtes ausgesagt gewesen wäre. Denn darin, daß eine Kirche räumlich die ausgedehnteste und in dieser Ausdehnung bestorganisirte ist, liegt durchaus noch nicht, daß sie auch die Trägerin des lautersten evangelischen Wortes und die Wohnstätte des heiligen Geistes ist. Gerade darin, daß man dies übersah, lag nun der ungeheure Fehler, aus dem die antievangelische Canonisation des ganzen katholisch-kirchlichen Instituts entsprang.

*) „Außer der Kirche kein Heil."

Wie man sich im Widerspruch gegen die Häretiker bisher daran gewöhnt hatte, bei Abmessung des Katholischen den Maßstab des Christlichen anzulegen, und demnach, von dem Gesellschaftsrecht Gebrauch machend, jene von der katholischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, so sollte nun auch das Umgekehrte gelten und das Christliche sich nach dem Katholischen messen lassen, das Innere nach dem Aeußerlichen, ein Ideales nach einer Form. Im Eifer der Polemik ließ man sich verleiten, das, was im Gefühl eines Jeden sich an einander angeschlossen, mit einander verschmolzen hatte, auch im Begriff mit einander zu vermischen und als an sich und in der Theorie als schlechterdings nothwendig und unzertrennlich mit einander verbunden zu setzen. Man wagte es alles Ernstes, das Christliche in Personen und Sachen nur insofern und insoweit anzuerkennen, als es zugleich die Signatur des Katholischen an sich trug. Nachdem man aber einmal die nur bedingte Identität beider Begriffe zur absoluten erhoben, aus dem formellen Begriff einen sachlichen Begriff gemacht hatte, mußte man sich nothwendig zu der heillosen Schlußkette berechtigt erachten: wie das Katholische christlich ist, so ist auch das Christliche nur katholisch, und folglich alles nicht Katholische auch unchristlich. Diese Schlußkette nennen wir heillos, weil sie, näher betrachtet, nicht bloß logisch fehlerhaft ist, sondern weil sie das äußere, in bestimmten Formen existirende Kircheninstitut, das seiner Natur nach nur Darstellung der jeweiligen Stufe christlichen Glaubens und Lebens und Erziehungsanstalt für die höhere Bestimmung der Menschheit sein kann, die Angemessenheit zu demselben, unbedingt und schlechterdings zur Bedingung des ewigen und bald genug auch des zeitlichen Heiles machte. Das geschah aber schon im 3. Jahrhundert des Katholicismus, im Zeitalter Cyprian's, der diesen Grundsatz in seiner berühmten Schrift „Von der Einheit der Kirche" durchführte. Daß man aber weder zu seiner Zeit, noch später den Grundfehler entdeckte, oder, wenn man ihn entdeckt gehabt hätte, ihn nicht bloßlegen konnte, daran war die Ordinationsidee schuld. Denn der ganze christliche Gottesdienst und die gesammte Heilsspendung war schon mehr und mehr in die Sacramente zusammengedrängt, die Sacramentsverwaltung aber war bedingt durch die

consecrirten Personen; die consecrirten Personen dagegen waren das, was sie waren, durch die Ordination; die Ordination aber empfingen sie vom Bischof, der Bischof von seinen Mitbischöfen in der Provinz; die eine Kirchenprovinz endlich stand in geregelter Beziehung zur andern, ihre Oberhäupter und Stimmführer unter einander in enger Solidarität der Interessen und des Geistes — mit Einem Wort: die ganze katholische Kirche war bereits wesentlich Sacramentenkirche geworden und, wie jede Kirche, welche sich hat in die Bahn der Heilsoperation ex opere operato, der magischen Beherrschung des Natürlichen durch das Geistige, hinüberdrängen lassen, unwiderstehlich der Hierarchie verfallen. Jedes Kirchenthum solcher Art ist und besteht nur in, mit, durch und unter der Hierarchie; es steht und fällt mit den heiligen Personen. Die heiligen Personen und ihre ordinatorischen Qualitäten, sie und nichts Anderes sind allein das, was im Katholicismus die Kirche zur Kirche macht. Zuoberst aber über den Sachen des natürlichen Lebens stehen die res sacrae, über den rebus sacris die Sacramentalien und Sacramente, über den Sacramenten aber steht das Sacrament der Priesterweihe, das Macht gebende, königliche Sacrament, und was hülfe es dem Einzelnen, wenn er entweder die ganze Welt gewönne, oder wenn er den Glauben hätte, dem es verheißen ist, Berge zu versetzen, oder die Liebe, von der gerühmt wird, daß sie Alles trägt, Alles duldet, und er trüge nicht die Signatur der Kirche und gehörte nicht der Kirche der Signatur an, oder erhöbe sich wider die Träger und Spender des Sacraments: er wäre doch nur wie ein Zöllner und Heide, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, er könnte, wie bereits Cyprian sagt, Gott nicht zum Vater haben, weil er die Kirche nicht zur Mutter hat, er wäre doch nur ein — sacrilegus!

In dieser einseitigen Zusammenfassung aller Heilswirkung im opus operatum des Sacraments, in der damit von selbst gesetzten Ueberschätzung des äußerlich formirten und signirten Kirchenthums*),

---

*) Spätere Randglosse: „Dies zum Vorschein kommend im pelagianischen Streit.“ D H.

in dem Uebergehenlassen der ganzen hohen, der Kirche beigelegten Bedeutung auf den die Kirche repräsentirenden Priesterstand, in der auf die Stufe der vorchristlichen Religionen zurückgreifenden schlechthinigen Wiederabhängigmachung des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott von dem zwischen Gott und Menschheit vermittelnden Priesterstand, — darin liegt der eigentliche Kern, das specifisch Katholische im Katholicismus. Selbst der neuere Katholicismus wird diese Umschreibung des specifisch Katholischen nicht für unzutreffend erklären; ja es ist höchst bezeichnend für ihn, daß er in seinen hervorragendsten Autoritäten gerade jenes Zurückgreifen in die Begriffswelt der vorchristlichen Religionen nichts weniger als in Abrede stellt. Die Natur des Menschen ist, sagt das Tridentinische Concilium bei Anlaß des Meßopfers, ea, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli*), und hebt gleichzeitig noch Anderes hervor, was an das sinnliche Gepränge und den symbolischen Charakter des heidnischen Cultus denken läßt. Bellarmin aber verbreitet sich ausführlich über das Opfer als wesentliches Erforderniß jeder Religion**). Möhler***) und Günther†) erklären das Priesterthum und den Opfercult in den vorchristlichen Religionen gerade für das Wahre und das Tiefste in denselben und älter als Juden- und Heidenthum; im Juden- und Heidenthum liege schon Christenthum, jene hierarchischen Formen seien als menschheitsthümliche Formen zu erkennen, aus dem einfachen Grunde, weil sie sich in beiden Religionen vorfinden, ja sie müßten sogar in den letztern vorkommen, und zwar darum, weil der Heide so wenig als der Jude aufhöre, Mensch zu sein. Gewiß mit Recht bemerkt Baur††) zu diesen Aeußerungen, daß mit ihnen das oben bezeichnete Verhältniß des Katholicismus zu den vor-

---

*) Sess. XXII de missa, c. 1.

**) De missa I, 20 sqq.

***) „Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten" (zweite Ausg., Mainz 1835), S. 529.

†) „Der letzte Symboliker" (Wien 1835), S. 302.

††) „Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen" (zweite Auflage, Tübingen 1836), S. 565.

christlichen Religionen nicht widerlegt, sondern zugegeben sei, und dadurch aufs Neue bestätigt werde, wie der wesentliche Unterschied des Christenthums vom Judenthum und Heidenthum im Katholicismus noch nicht zum klaren Bewußtsein kommen könne.

Was aber von uns hier als das Specifische im Katholischen bezeichnet worden ist, das ist vom Römischen noch völlig unabhängig. Schon lange, bevor Rom irgend einen durchgreifenden Einfluß auf den Katholicismus erwarb, ja zu derselben Zeit, als Cyprian den ersten Regungen römischer Kirchenherrschaftsgelüste noch einen heroischen Widerstand entgegensetzte, hatte das katholische Princip von dem bezeichneten Grundirrthum oder sittlich-religiösen Unvermögen aus sich bereits bis zu dem Grad ausgestaltet, auf welchem wir es betroffen haben. Wie große Schätze an christlicher Erkenntniß, welche Fülle christlichen Lebens trotz der schiefen Richtung, welche das kirchliche Institut so frühzeitig genommen, die Kirche der drei ersten Jahrhunderte noch in sich barg, das vermag Jeder z. B. aus A. Neander's Meisterwerk zu lernen*). Auch gereicht der ältesten katholischen Kirche in Betreff ihrer Fehler Vieles zur Entschuldigung. Drei Jahrhunderte sind für die Entwicklung eines religiösen Princips, das eine Welt erneuern soll und daher eine neue Welt aus sich heraus gebären muß, eine gar kurze Spanne Zeit. Und wie schwer war es, ohne die Hülfsmittel der spätern Zeit die Kirche in allen ihren Gliedern wahrhaft auf den Grund der Apostel und Propheten zu bauen, das Wort Gottes reichlich unter ihnen wohnen zu lassen! Wie leicht mußten sich nicht aus dem Umfang des bloß gehörten, höchst selten nur gelesenen Wortes, und zwar nur fragmentarisch gehörten Wortes, Begriffe wie Welt, Fleisch, Priesterthum aus der evangelischen in die aus der alten Bildung und heidnischen Umgebung geläufige Bedeutung umsetzen! Auch ist nichts so natürlich, als daß z. B. schon Ignatius von Antiochien den Gemeinden,

*) Zur nähern Kenntniß dieser ersten Zeiten von ihrer Lichtseite sind auch dem größern Leserkreis zu empfehlen Bücher wie: Couard, Predigten über die Geschichte der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Berlin 1840, und die soeben erschienene treffliche Schrift: Hagenbach, Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Leipzig 1853.

an welche er seine Schreiben richtet, unmittelbar nach dem apostolischen Zeitalter, in ungemessenen Ausdrücken den Gehorsam gegen ihre Bischöfe zur Pflicht macht. Das ist für Keinen, der praktisch-lebendige Anschauungen von der kirchlichen Vergangenheit hat, Aeußerung hierarchischen Hochmuths, das ist auf keinen Fall Alles nur das untergeschobene Product einer spätern Zeit. Vielmehr gerade jene gehäuften Ermahnungen zum Vertrauen und Gehorsam gegen die Bischöfe, jene exaltirten Anpreisungen ihrer Würde tragen ganz den Stempel einer Zeit, in welcher die Christenheit aus den rohesten Anfängen erst herausgearbeitet werden mußte, in der es an allen andern Hülfsmitteln gebrach, und, um einen evangelischen Grund nur im Groben zu legen und die Gemeinden nur vor den gröbsten Verirrungen, dem Zurücksinken in jenes christlich maskirte Judenthum und Heidenthum, zu bewahren, nichts Anderes übrig blieb, als sie wiederholt und immer von Neuem auf die Autorität der Männer hinzuweisen, die den später so anspruchsvollen Bischofstitel führten. Und wie lange jene drängenden Nothwendigkeiten fortwirkten, läßt selbst ein oberflächlicher Blick in die ersten Jahrhunderte leicht erkennen. Denn alle Zeiten der Noth, Bedrängniß und Verfolgung sind zugleich Zeiten, welche der Entfaltung kraftvoller Persönlichkeiten und persönlicher Autorität einen unverhältnißmäßig größern Raum gewähren. Bis dahin aber, wo für die Kirche im 3. Jahrhundert große Pausen der äußern Bedrängniß eintraten, da konnte die Errungenschaft persönlicher Autorität schon die noch schwankende Amtsautorität mächtig verstärken, da konnten der Rückschau in die Vergangenheit, in die Briefe des Apostelschülers Ignatius, jene Aeußerungen über die Erhabenheit der bischöflichen Würde schon in einem ganz andern Sinn, als dem der Situation, in welcher sie niedergeschrieben worden waren, als bedeutungsvolle Worte erscheinen. Sie galten nun als dogmatische Ueberlieferungen der Apostel selbst, als Dictate des heiligen Geistes.

Alles das gereicht der katholischen Kirche zur Entschuldigung bei der vom reinen Evangelium ablenkenden Richtung, welche sie nahm. Aber immerhin wird es bei dem obigen Urtheil sein Verbleiben haben müssen, daß der Katholicismus nur der erste ins Große gehende Versuch war, das Christenthum in Lehre und

Leben auszugestalten, ein Versuch, der sich ebenso wenig durchaus rühmen, als durchaus verdammen läßt, der aber ganz bestimmt schon auf die Nothwendigkeit hinweist, jene Ausgestaltung noch einmal unter Rückgreifung auf eine viel tiefere Fassung des evangelischen Princips und unter Anwendung viel reicherer Hülfsmittel an die Hand zu nehmen. Auch ist in dem nächsten Jahrtausend, dem Jahrtausend des germanischen Katholicismus, dieser Gedanke oft genug aufgetaucht, und von Einzelnen und ganzen Parteien sind ihm große Opfer gebracht worden. Allein es war keine kleine Aufgabe, die Ahnung zum bestimmten Gedanken zu erheben, diesen aber allseitig zur Klarheit zu bringen und in Leben und Wirklichkeit hinüberzuführen. Daß ihn aber die katholische Kirche selbst nicht nur nicht faßte, sondern nach der Richtung, die sie einmal genommen, gar nicht fassen konnte, das bedarf noch einer besondern Erklärung. Dies führt uns auf die Gefahren, welche in dieser ganzen Richtung lagen, in welche die älteste katholische Kirche gerathen war.

B.

Das Gefährliche im Katholicismus.

Der Apostel gibt unter den vielen Gemeinden, an welche er Schreiben richtet, und unter den letztern auch manches Schreiben voll ernster Rüge und Ermahnung, doch keiner das Gewicht seines strafenden Ernstes so stark zu fühlen, als jenen, an welche er schreibt: „O unverständige Galater, wer hat euch bezaubert, der Wahrheit nicht zu gehorchen, euch, welchen Christus vor Augen hingemalet worden, als wäre er unter euch gekreuzigt" (Gal. 3, 1). Denn die galatischen Gemeinden, die durch die Predigt des Glaubens den „Geist" empfangen hatten, unter denen „Wunder" gewirkt worden waren,

die einen so „guten Anlauf“ genommen hatten, dieselben hatten gleichwohl „so Vieles umsonst erfahren“. Sie, die „im Geist angefangen“, waren drauf und daran, „im Fleische zu enden“ (Gal. 3, 3. 4). Anstatt „in der Freiheit zu bestehen“, welche uns Christus erworben hat, hatten sie sich wiederum „das Joch der Knechtschaft“, das Mosaische Cerimonialgesetz, auflegen lassen. Der Rechtfertigung aus dem Glauben uneingedenk, hatten sie sich verführen lassen, von dem Zeichen der Beschneidung an ihrem Fleisch ihr Antheilhaben an dem Segen der doch nur dem „gläubigen Abraham“ ertheilten Verheißung abhängig zu denken, ihr Heil von Gesetzeswerken zu erwarten. Daher ruft ihnen der Apostel unter Anderem zu: „Siehe, ich Paulus sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasset, so wird euch Christus nichts nützen. Denn wir harren im Geiste durch den Glauben der Hoffnung der Gerechtigkeit. Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam wird“ (5, 2. 5. 6).

Wir haben hier in den galatischen Gemeinden im Kleinen einen ganz ähnlichen Rückfall aus dem Glaubenssystem des Evangeliums in das System vorchristlich sacramentaler Signatur vor uns, wie wir ihn in der katholischen Kirche im Großen beobachtet haben. Die Beurtheilung, welche dieser Rückfall von Seiten des Apostels erfährt, muß daher von vorzüglicher Wichtigkeit sein für die Beurtheilung alles Analogen, somit namentlich auch für die des specifisch Katholischen im Verhältniß zum Evangelium, namentlich jenes: „so wird euch Christus nichts nützen“. Die ältern Ausleger haben auch das Entscheidende dieser Stelle recht wohl erkannt und mit ängstlicher Behutsamkeit nachtheiligen Folgerungen für die unter dem Cerimonialgesetz gestandenen Gläubigen des alten Bundes vorzubeugen gesucht. Paulus denkt nun wohl hier an diese ebenso wenig, als er an die spätere katholische Kirche denken konnte. Wir aber können uns der Anwendung des apostolischen Spruchs auf eine so bedeutende, von der Geschichte überlieferte Thatsächlichkeit unmöglich entziehen, und haben nur darauf zu sehen, daß unsre Auslegung des apostolischen Spruchs der ältesten katholischen Kirche ähnliche billige

Rücksichten nicht versage, wie die ältere Auslegung den Gläubigen des alten Bundes. Wir sind nun der Meinung, daß weder der älteste Katholicismus, noch irgend eine spätere kirchliche Formation, in welche das System der Signatur Aufnahme gefunden hat, sich über Unbilligkeit werde beschweren können, wenn wir die Auslegung, welche Augustin von dieser Stelle gegeben hat, uns aneignen. Augustin sagt: „Nihil eis profecturum esse dicit, si circumcidantur, sed illo modo, quo eos isti volebant circumcidi, i. e. ut in carnis circumcisione ponerent spem salutis. Nihil enim obest circumcisio ei, qui salutem in illa esse non credit.“*) Augustin hat damit vollkommen recht. Denn es ist wirklich in der Stelle nur von einer Beschneidung die Rede, welche mit der Meinung verbunden ist, daß von ihrer Annahme das Heil abhängig sei, und die also von dem wahren und alleinigen Heilsgrund ablenkte. Daher, wo nur diese Vorstellung fern gehalten wurde, konnte Paulus die Beschneidung dulden, ja sogar, wie das Beispiel des Timotheus beweist, selbst vollziehen (Apgsch. 16, 3). Er war in seinem praktischen Verhalten, wie in seiner Beurtheilung nachsichtig gegen solche Reste des Systems der Signatur, welche, wie die Beobachtung von „Tagen, Monden, Zeiten und Jahren“, nach ihm zu „den kraftlosen und dürftigen Anfangsgründen“ (Gal. 5, 9. 10) gehört, zu denen man zwar nicht umkehren sollte, nachdem man „Gott kennen gelernt hat oder vielmehr von Gott gekannt ist“, die man aber nachsehen darf, so lange sie „dem Glauben, der in der Liebe wirksam wird“, nicht den Vorrang abzugewinnen trachten. Denn so gewiß in Christo weder Beschneidung, noch Vorhaut etwas gilt, so wenig vermag umgekehrt auch Beschneidung oder Vorhaut, also die Signatur an sich „die Gnade Gottes zu vereiteln“, sondern nur, wenn behauptet wird, daß „die

*) Ebenso glimpflich urtheilte auch Luther noch zu der Zeit über die „dürftigen und schwachen Anfangsgründe“ des Systems der Signatur in der römischen Kirche seiner Zeit, bevor diese ihn zum entschiedenen Bruch getrieben hatte. So lautet z. B. die 49. These: „Man soll die Christen lehren, daß des Papstes Ablaß gut sei, sofern man sein Vertrauen nicht darauf setzet, dagegen aber nichts Schädlicheres, so man dadurch Gottesfurcht verlieret.“

Gerechtigkeit aus dem Gesetz kommt", nur dann, wenn auf äußere Gesetzeswerke ein solcher Werth gelegt wird, nur dann ist „Christus vergeblich gestorben" und die Gnade, die in ihm erschienen, die im Glauben zu ergreifen und in der Liebe abzuspiegeln ist, wirklich vereitelt (Gal. 2, 21).

Wir werden sonach das apostolische Wort ganz auf unsrer Seite haben, wenn wir uns oben (S. 281) durch den theilweisen Rückfall des ältesten Katholicismus in die kraftlosen und dürftigen Anfangsgründe nicht beirren ließen in Anerkennung dessen, was er wirklich an Schätzen echt christlichen Glaubens und christlicher Liebe in sich getragen hat. Wir werden nach demselben Kanon auch Allem, was in späterer Zeit bis auf unsre Tage ihm sich mehr oder minder verwandt zeigt, dieselbe Schätzung angedeihen lassen. Die altkatholische Gesinnung aber, welche über die Grenzen des Glaubens und der Liebe hinaus zu einer Vereitelung der Gnade Christi durch ein falsches Vertrauen auf die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, gesteigert zu werden, gerade in unsern Tagen von Neuem Gefahr läuft, ist von unsrer Seite nicht bloß zu erinnern an das Wort des Unwillens, welches der Apostel ausstößt: Möchten sie sich doch sogar verstümmeln, die euch irre machen! (Gal. 5, 12) und an die Auslegung, welche schon die Kirchenväter dieser Stelle gaben*), sondern es ist auch von großer Wichtigkeit und gereicht zu gemeinsamem Frommen, wenn wir uns über die Ursachen klar zu werden suchen, welche die altkatholische Kirche verhindert haben, über jene Anfangsgründe endlich hinauszukommen, und über die Gefahren, in die sie dadurch gerathen ist.

Eine der Hauptgefahren des Katholicismus entspringt aus dem Mißverstand eines Bedürfnisses, das nicht bloß von der katholischen Kirche, sondern von jedem christlichen Kirchenthum aufs

*) Alle Kirchenväter verstehen die Stelle so: „Möchten sie sich nicht bloß beschneiden, sondern sogar verschneiden lassen!" d. h. mögen sie doch mit sich selbst anfangen und geschehen lassen, was sie wollen, wenn sie nur euch in Frieden lassen. Daß Luther's Uebersetzung: „wollte Gott, daß sie auch ausgerottet würden, die euch verstören", nicht richtig sei, ist neuerdings allgemein anerkannt worden.

lebhafteste empfunden wird, ja das in analoger Weise — man kann sagen — durch die ganze Geschichte hindurch sich in allen consolidirten Religionsgemeinschaften kundgegeben hat. Es ist das unaustilgbare Bedürfniß alles christlichen Kirchenthums, auf jeder Stufe seiner Entwicklung sich in wesentlicher Einheit zu wissen mit dem Kirchenanfang. Die Natur dieses Bedürfnisses pflegt in unseren Tagen selten richtig verstanden zu werden. Um in Beurtheilung der uns vorliegenden Thatsächlichkeiten nicht fehlzugreifen, ist es daher unerläßlich, etwas näher auf den tieferen Grund jenes Bedürfnisses einzugehen. Wir schlagen dabei vielleicht am besten den empirischen Weg ein, so daß wir dem einer Reihe von Erfahrungsthatsachen zu Grunde liegenden Gesetz auf die Spur zu kommen suchen.

Das Bedürfniß eines geschichtlichen Stützpunktes für das jeweilige kirchliche Dasein, das Bedürfniß der Einheit und Uebereinstimmung mit dem Kirchenanfang hat sich bisher überall nur bei solchen Gemeinschaften nicht gezeigt, welche sich auf der Basis der sogenannten natürlichen Religion zu constituiren versucht haben, wie z. B. die Theophilanthropen in Frankreich und die sogenannten freien Gemeinden in Deutschland. Diese ganze Gattung von religiösen Gemeinschaften ist ja vielmehr überall entstanden nicht nur aus der absichtlichen Verleugnung eines vorhandenen geschichtlichen Kirchenthums, aus einem Bruche mit demselben, sondern es geht sogar ein Zug bis zum Fanatismus gesteigerter Gereiztheit gegen alles Geschichtliche durch dieselben hindurch. Aus diesem Grund würde der eigene Anfang für diese Gemeinschaften nie irgend eine Art von maßgebender Bedeutung zu gewinnen vermögen. Vielmehr ist das weiteste Hinausschreiten über den geschichtlichen Anfangspunkt des eigenen gesellschaftlichen Daseins für ihren schranken- und ziellosen Fortschrittsdrang nicht nur Bedürfniß, sondern es liegt auch in der Natur der Sache, daß dieses Hinausschreiten von ihnen zugleich als das Siegel für die principielle Echtheit ihrer Existenz betrachtet wird. Weiter aber haben freilich solche Gemeinschaften bis dahin noch niemals Gelegenheit gefunden, über eine längere Reihe von Entwicklungsstadien hinüber auf ihren Anfangs- und Ausgangspunkt zurückzublicken. Sie waren und sind sämmtlich von verhältnißmäßig nur sehr kurzer

Dauer. Sie brachten es selten zu einer irgendwie charakteristisch ausgeprägten Gemeinschaftsform, zu einem engern, geschlossenern Gemeinschaftsverband. Großentheils hielt nur jene oppositionelle Gereiztheit gegen das Geschichtliche ihre einzelnen Glieder, meist lose genug, zusammen. Aber gerade dieser Mangel an innerer Consistenz und irgend welcher Dauerhaftigkeit der Existenz, welcher nicht gestattet, den geschichtlichen Verlauf eines gesellschaftlichen Daseins, welches sich gegen seinen Anfangspunkt gleichgültig verhalten zu müssen glaubt, weit zu verfolgen, — gerade derselbe Mangel fordert und findet seine Erklärung in der Natur des religiösen Princips selbst, welches, im bewußten Widerspruch mit aller und jeder Geschichte auftretend, gleichwohl den Anspruch erhebt und gerade in unsern Tagen von Neuem einen Anlauf nimmt, in einer geschichtlichen Entwicklungsreihe sich zu verwirklichen und mit den Kirchenthümern von principiell geschichtlichem Charakter in Concurrenz zu treten. Es ist so leicht zu begreifen und wird gleichwohl so oft gänzlich übersehen, daß die natürliche Religion, wie sehr sie sich auch rühmt und darauf ausgeht, den Gesammtcharakter der Menschennatur auszuprägen, doch stets den Zug des Selbstgemachten behält, wobei Keiner Lust hat, sich dem Andern unterzuordnen, oder sein individuelles Recht in eine Gemeinschaft aufgehen zu lassen. Was ich ebenso gut vermag, wie jeder Andere, darin fühle ich mich selbständig; ich bedarf der Ergänzung durch ihn nicht, und betrachte es als eine Kränkung seiner Rechte, wenn ich meine Ansicht rücksichtslos ihm aufdrängen will. Daher kommt selbstverständlich auf diesem Wege nie eine lebenskräftige Gemeinschaft zu Stande, wohl aber, wenn Jeder in einer irgendwie bereits gegebenen Form den Ausdruck seiner religiösen Ansicht wieder findet*). Man hat nun zwar von jeher das als den ihr angeborenen Vorzug der natürlichen Religion vindicirt, daß sie diejenigen Wahrheiten in sich schließe, in welchen von jeher und zu allen Zeiten der erleuchtete Menschengeist einig gewesen sei, die Weisesten und Denkenden aller Völker übereingestimmt hätten. Und nichts ist so gewiß, als daß, einen solchen Inhalt vorausgesetzt, daraus der

*) Rettberg, Religionsphilosophie (Marburg und Leipzig 1850), S. 47.

natürlichen Religion eine Anziehungskraft für die Gemüther zuwachsen müßte, vermöge deren sie der Vortheile des Historischen leicht entrathen könnte. Allein leider ist jene Uebereinstimmung der Weisesten und Denkenden aller Völker und Zeiten in gewissen Religionswahrheiten keine wirkliche Thatsache, sondern nur eine gutmüthige Annahme, eine Voraussetzung der lieben Unwissenheit, ein Resultat der alleroberflächlichsten Betrachtung. Es hat daher unter Anderem die ganze Reihe schneidender Widersprüche, contradictorischer Gegensätze, die in unsrer modern-philosophischen Welt über die früher als unerschütterlich und schlechterdings allgemein angesehenen Religionswahrheiten hervorgetreten ist, dazu gehört, um durch den Augenschein jene höchst optimistische Illusion selbst der Menge einigermaßen als das zu zeigen, was sie ist. So fehlt also demjenigen, was in der natürlichen Religion Ersatz bieten soll für das Geschichtliche und die zusammenhaltende Kraft des Geschichtlichen, nichts mehr und nichts minder als die Realität.

Aber selbst den günstigern Fall einer Uebereinstimmung der Denkenden über die Wahrheiten der natürlichen Religion in dem Grad und Umfang gesetzt, wie sie etwa vor sechzig bis siebzig Jahren in Deutschland bestanden hat, so werden sich zwei Arten von Mängeln einer Kirchenbildung auf dem Boden der natürlichen Religion beharrlich entgegenstellen und damit von selbst jenes Bedürfniß eines geschichtlichen Anfangspunktes als Stützpunkt für die ganze folgende Entwicklung immer von Neuem als ein naturgemäßes erscheinen lassen. Erstens: Die natürliche Religion ist als Product des Absehens von dem Besonderen, Eigenthümlichen in den Einzelreligionen, als Zusammenfassung nur ihres im weitesten Sinn Gemeinsamen zugleich etwas sehr Allgemeines, Unbestimmtes. Sie ist auf diese Weise unter allen Religionen nothwendig die allerärmste an Inhalt und nähern Bestimmungen ihres Inhalts. So wenig uns aber die Kenntnißnahme von dem bloßen Inhaltsverzeichniß eines Buches, etwa nur von den Hauptabschnitten desselben, befriedigen kann, sondern nur das Eingehen auf das darunter befaßte Einzelne uns Befriedigung verschafft, so vermag auch Niemanden die natürliche Religion, die in nichts Anderem besteht, als nur in den großen Kapitelüberschriften des Buches der Reli-

gion: Gott, Freiheit, Tugend, Unsterblichkeit, jene Befriedigung zu gewähren und lebendig zu begeistern. Zweitens: Die natürliche Religion als Abstraction vom Besondern, als Product des philosophirenden Geistes, bleibt überwiegend nur Thatsache des Wissens. Die wirkliche Religion aber ist etwas viel Realeres, Inhaltvolleres, als das bloße Wissen. Der religiöse Geist findet in der Theorie und dem Wissen allein schlechterdings nicht seine Befriedigung und schreitet schon im ersten Act der Gemeinschaftbildung über die lediglich intellectuelle Geistesfunction schlechterdings hinaus. Es ist daher vergeblich, weil ein Widerspruch, sich für praktisch-gesellschaftliche Ausgestaltung eines religiösen Princips zu bemühen, das in seiner Einseitigkeit geradezu das praktische, zur Praxis hinführende Moment ausschließt, jedenfalls zum Minimum abschwächt. Die Möglichkeit praktischer Ausgestaltung ist jedenfalls bedingt dadurch, daß im Religionsbegriff und System neben dem Erkenntnißmoment auch das Gefühls- und Willensmoment, also die praktischen Geistesfunctionen ihre gebührende Stelle erhalten. Nur wo dafür auch principiell gesorgt ist, vermag die Religion eine kirchliche Verleiblichung sich anzubilden, d. h. die Menschheit im Großen und Ganzen zu ergreifen, während die natürliche Religion dem Wesen und Bedürfniß der großen Mehrzahl in der Menschheit nicht entspricht, die nicht philosophisch zu speculiren versteht, es nicht verstehen kann, welche es auch nicht will und nicht wollen kann, welcher die Abstraction nur Langeweile macht, die — mit Einem Wort — voller, menschlicher, d. h. an den Seiten angefaßt sein will, zu deren Entwicklung bei allen Menschen die Möglichkeit gegeben ist. Endlich ist aber auch das ein Hinderniß für die natürliche Religion in der angezeigten Richtung, daß der Erfahrung gemäß Charaktere, welche der Speculation gewachsen und im Denken zur Abstraction geneigt sind, also theoretische Naturen, in der Regel an praktischem Talent entschieden Mangel leiden. Selten ist eine Individualität so reich ausgerüstet, um nach beiden Richtungen hin mit Virtuosität sich zu bethätigen. Die Virtuosität auf der einen Seite hat vielmehr gewöhnlich eine mehr oder minder große Mattigkeit auf der andern zur Begleiterin. Und darum sind es nie die Philosophen und noch viel weniger die Philosophaster gewesen, welche kirchliche Vereine von Dauer

gründeten, sondern nur die gemüthstiefen und willenskräftigen Menschen *).

Von hier aus erhellt nun jene überwiegende Bedeutung, welche in allen nicht auf die Basis der bloß natürlichen Religion gegründeten Religionsgemeinschaften der geschichtliche Anfangspunkt, die Person des Stifters, gewinnt. Es ist die alle Abstraction weit hinter sich lassende schöpferische Kraft der Persönlichkeit, welche den Anstoß gibt, der durch alle folgende Zeiten hindurch pulsirt **). Es ist der unwiderstehliche Zauber, den eine hervorragende Persönlichkeit übt, das machtvolle Durchschlagen einer gewaltigen Persönlichkeit durch die Massen und in die Massen, ihr kühnes Hineingreifen gerade ins Besondere und Besonderste des Lebens, ihre Fähigkeit und ihr Geschick, den Punkt im natürlichen Menschen, in der Nationalität, in den geschichtlichen Bedingungen eines Volksthums richtig zu treffen, welcher einer Neugestaltung zum Anhaltspunkt zu dienen geeignet ist, die Gabe, einen individuellen religiösen Grundton anklingen zu lassen, die Genialität, von diesem Mittelpunkt aus die Gemüther zu erfassen und nicht ein vages, allgemeines, sondern ein recht bestimmtes religiöses Princip in ihnen zu einer tiefgreifenden, umfassenden und nachhaltigen Ausgestaltung zu bringen. Dies Alles genau erwogen, ist es wahrlich nicht schwer zu begreifen, wie das Bedürfniß, jedes Stadium der zeitlichen Entwicklung einer Religionsgemeinschaft stets wieder am Anfangspunkt zu messen und zu erfrischen, jedenfalls ein hohes Maß von Pietät gegen denselben, sich überall, selbst auf dem außerchristlichen Gebiet kundgibt.

Was die beiden testamentischen Religionen betrifft, so wiederholt sich in ihnen nicht nur jenes allgemeine Gesetz, sondern es steigert sich hier auch zur höchsten, absoluten Gesetzmäßigkeit. Denn nach ihrem eigenen Zeugniß sind weder die Theokratie des alten Bundes, noch die Kirche des neuen Bundes und ihre Glaubens=

*) Rettberg a. a. O.

**) Vgl. Ullmann, Ueber den Cultus des Genius, gegen Strauß in den Studien und Kritiken (Jahrg. 1840), Heft 1. Neuerdings auch vortreffliche Bemerkungen hierüber von Krabner in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852, Septbr., S. 294.

und Sittenlehre Inventionen eines Menschengeistes, der sich etwa gelegentlich einmal vorgenommen hat, eine neue Religion zu stiften. Vielmehr nimmt die christliche Wahrheit ihren Regreß auf einen früheren geschichtlichen Anfangspunkt göttlicher Offenbarung, und der Zusammenhang beider Testamente ist dargelegt in den Eingangsworten des Hebräerbriefes: „Nachdem vor Zeiten Gott manchmal und in mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, welchen er gesetzet hat zum Erben über Alles, durch welchen er auch die Welt gemacht hat."

Hiemit schließt das Christenthum sich an das allgemeine Gesetz positiver Religionen an. Allein es steigert sich auch dieses auf dem Boden der natürlichen Welt allgemeine Gesetz auf dem Boden der testamentarischen Religionen und schließlich des Christenthums zur höchsten Gesetzmäßigkeit, gerade so, wie das Christenthum, alle Analogien zu einzelnen seiner Wahrheiten in der Periode vor Christo weit hinter sich zurücklassend, den Begriff der Religion in sich als der absoluten Religion vollendet. Denn wenn in irgend einer Religion, so hat im Christenthum Alles in der lebendigen Persönlichkeit Christi den gemeinsamen und ewig unverrückbaren Mittelpunkt und eigentlichen Lebensherd; Alles empfängt im organischen Zusammenhang mit diesem Mittelpunkte eine concret lebendige Gestalt und innere Triebkraft. Das Geheimniß der alle Unterschiede der Menschheit überwindenden, völkervereinigenden Kraft und auch der kirchenbildenden Eigenschaft des Christenthums besteht darin, daß es nicht als eine Summe von abstracten Begriffen aufgetreten ist, sondern als eine thatsächliche Enthüllung des göttlichen Heilsrathschlusses zur Erlösung der Menschheit, daß es seinem eigentlichen Wesen und seiner gesammten Erscheinung nach nicht bloße Lehre ist, sondern Geist und Leben, daß als der Kern und Stern des Christenthums, als der Stifter der christlichen Kirche, die in der Weltgeschichte einzige gottmenschliche Person Christi dasteht. Darum sagt der Stifter der christlichen Kirche: „Und ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen; denn Einer ist euer Meister, Christus" (Matth. 23, 10). Und darum sagt der Apostel Paulus: „Einen andern

Grund kann zwar Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. So aber Jemand auf diesen Grund bauet Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln: so wird eines Jeglichen Werk offenbar werden, der Tag wird es klar machen; denn es wird durchs Feuer offenbar werden, und welcherlei eines Jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren." (1 Kor. 3, 11—13.)

In dieser Einzigkeit liegt der Unterschied zwischen Christus und allen andern Religionsstiftern ausgesprochen. Diese lassen sich sämmtlich auf den Begriff des schöpferisch wirkenden Genius zurückführen, der zwar eine irdische Mutter, aber, seiner geistigen Herkunft nach ohne Vater und ohne Geschlechtsregister, seinen Ursprung von oben hat. Und bekanntlich ist zufolge dieser Anschauung auch das altkirchliche Bekenntnißstück: empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, oft nur als ein Sinnbild von der Geburt des Genies angesehen worden, unter Zurückschiebung dessen, was der Wortsinn aussagt, unter die Mythen. Die Geburt Christi wird hienach, als ein Wunder der Geschichte, aber nicht der Natur, in Eine Classe gesetzt mit den weltgeschichtlichen Wundern, die sich auf allen Punkten der Geschichte wiederholen, wo ein Princip, von einer Persönlichkeit getragen, schöpferisch in die Menschheitsentwicklung eingreift. Aber sehr richtig ist unter Anderen neuerlich von Martensen*) wieder auf den Unterschied des göttlichen Schöpfergeistes in der Hervorbringung des Genies und der Menschwerdung des Sohnes hingewiesen worden. Der göttliche Schöpfergeist offenbart sich in der Geburt des Genies überwiegend nur als Geist der Macht und der Kraft, nicht der Heiligkeit. Selbst in dem religiösen Genie, rein als solches betrachtet, ist das Heilige ursprünglich gebunden an die Naturschranken, es gährt nur in dem unreinen Grund der natürlichen Kräfte, und deßhalb bedarf selbst der prophetisch-testamentische Genius der Erlösung aus dem Widerspruch zwischen dem Natürlichen und dem Heiligen, der Wiedergeburt aus dem Geiste der Heiligkeit, und kann kein Bruder den

---

*) Dogmatik, S. 309.

andern erlösen oder Gott Jemand versöhnen; denn es kostet zu viel, ihre Seelen zu erlösen, daß er es muß anstehen lassen ewiglich (Ps. 49, 8. 9). Die Menschwerdung des Sohnes dagegen ist eine erlösende, und zwar eben dadurch, daß seine Geburt nicht nur, wie die des Genies, in Einer, sondern in beiden Hinsichten ein Wunder ist, als Unterbrechung nicht bloß der geschichtlichen, sondern auch der natürlichen Entwicklungsreihe. Und das ist die hohe Bedeutung des oben genannten Bekenntnißstückes, nach welchem der Stifter der christlichen Kirche geboren ist nicht nach dem Willen eines Mannes, sondern an dessen Stelle der Schöpferwille getreten ist, der Schöpfergeist von Anfang, als das plastische Princip. In diesem Sinn ist das fragliche Bekenntnißstück neuerdings auch von Lange*) und J. Müller**) entwickelt worden. Es muß bei dem Erlöser an die Stelle der bestimmenden menschlichen Thätigkeit, durch welche sonst die Entstehung eines neuen Lebens bedingt ist, ein göttliches Wirken treten, vermöge dessen während der embryonischen Entwicklung der reine Keim des göttlichen Menschenlebens von selbst alles Fremdartige abweist und sich aus den Elementen des mütterlichen Bodens nach den Gesetzen des organischen Lebens nur das ihm Gemäße assimilirt. Denn jeder Sprößling von Vater und Mutter empfängt, abgesehen von der Mitgift des Krankhaften, welche er aus ihrem Naturleben empfängt, von dem Fluche der Verstimmung in ihrem Blute, der sich auf ihn in seinem Blute vererbt, durch die Ausgleichung der Einseitigkeiten in seinem Leben wiederum selbst einen bedingten, mit Eigenheiten behafteten Charakter. Er kann also nur ein besonderes Glied werden in dem Organismus der Menschheit, ja er soll es werden, und in Beziehung auf diese Bestimmung ist seine Eigenheit seine Gabe, seine Tugend. Gerade deßwegen aber konnte kein Sohn Joseph's als Haupt die Menschheit umfassen, die Menschheit erlösen. Sollte das Leben des Erlösers ein wirklich erlösendes sein, so mußte es der menschlichen Gattung angehören. Muß es aber ein menschliches sein, so mußte es im Leibe eines menschlichen

*) Leben Jesu, Bd. II, S. 70.

**) Lehre von der Sünde, Bd. II, S. 517.

Weibes entstehen und sich entwickeln. Mußte es aber ferner, um ein erlösendes sein zu können, nicht selbst der Erlösung bedürfen, sondern von Anfang an ein unsündliches sein, so durfte es nicht bloß als ein Produkt aus der corrumpirten menschlichen Gattung hervorgehen. Vielmehr mußte, um für den zweiten Adam einen reinen Anfang zu begründen, wie bei dem ersten Adam, die göttliche Wirkung ins Mittel treten. Nur der Sohn der Maria, unter Gottes Wirkung empfangen, konnte als Menschensohn schlechthin das geistliche Haupt der Menschheit werden.

So hat das Christenthum mit allen positiven Religionen das gemein, daß es nicht Abstraction, vage, inhaltsleere Allgemeinheit, sondern lebensvolle Besonderung, nicht bloß Lehre, sondern Thatsache, Geschichte ist und in und mit seinem geschichtlichen Anfangspunkt die ganze folgende Entwicklung dominirt. Wiederum aber unterscheidet es sich von ihnen dadurch, daß, wenn für jene der geschichtliche Anfangspunkt zwar die Persönlichkeit des Religionsstifters ist, dennoch dieser sich nie über das Niveau des bloßen Genius erhebt, nicht aus dem Zusammenhang der übrigen Menschen*söhne* heraustritt, während Christus *der* Menschensohn, die gottmenschliche Persönlichkeit ist, der nichts Menschliches fremd bleibt, ausgenommen das, was der Idee der Menschheit zuwider ist, die Sünde oder der Abfall von Gott und damit auch der von ihm gewollten Idee der Menschheit. Darin liegt von selbst, daß der religionsstifterische Genius, so mächtige Impulse auch von ihm ausgehen mögen, vermöge seiner natürlichen Einseitigkeit und partikulären Gabe doch stets nur ein Ausschnitt der Menschheit, ein einzelnes Volksthum schöpferisch zu durchdringen vermag, gerade dasjenige, welches der Besonderung seines Wesens am meisten entspricht, oder dem er am meisten entspricht, weil er eigentlich nur das genialisch potenzirte Ich dieses Volksthums selbst ist. Daher die nationale Beschränkung aller Religionen vor Christo, selbst das theokratische Bundesvolk nicht ausgenommen. Ebendarin liegt es aber auch umgekehrt, daß *der* Menschensohn, der Gottmensch, welcher das menschliche Wesen in ununterbrochener Abfolge nicht von einem einseitigen und corrumpirten, sondern von einem vollen und reinen menschlichen Anfangspunkt aus stetig entwickelt, damit auch ein nothwendiges Verhältniß zur Menschheit im Großen und Ganzen

hat, ein Verhältniß, das die volksthümliche Beschränkung überragt, zersprengt und alle Menschheitstheile in die Gemeinschaft seiner Erlösung aufzunehmen fähig ist. Und in der That, indem das Leben des göttlichen Menschensohnes ein in allen seinen Theilen in vollkommener Harmonie zusammenstimmendes Ganzes ist, in ihm Alles vom ersten bis zum letzten Augenblick seines Hindurchwandelns durch die Stufen menschlichen Daseins durchdrungen ist von einem und demselben Geist, Alles der gleichmäßige Ausdruck einer über die erfahrungsmäßige Menschheit erhabenen und doch rein menschlichen Persönlichkeit ist, bietet die Person des Erlösers gleich in ihrer unmittelbaren Erscheinung jedem menschlichen Gemüthe irgendwo einen Anschließungspunkt dar, erkennt nicht, wie oben, ein einzelnes Volksthum, sondern die Menschheit in dem Stifter der christlichen Religion ihr ideales Selbst, ihr Seinsollen, ihre wahrhafte Vollendung. Darum ist der erste Eindruck, den der Anblick der heiligen Persönlichkeit Christi macht, für das unverdorbene Herz ganz derselbe, als wie er sich ausspricht in den Worten des Philippus: „Wir haben den gefunden, von dem Mose im Gesetze und die Propheten geschrieben haben" (Joh. 1, 45), und wenn irgendwo, so hat hier Schiller's Wort seine Gültigkeit, daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe*). Darum, weil Christus so die Menschheit um seine Person sammelt und einigt, heißt er das Haupt der Menschheit, der Herr, der König; darum spricht Christus selbst das Bewußtsein, der maßgebende Anfangspunkt der Menschheitskirche zu sein, in dem obigen großen Worte aus: „Einer ist euer Meister, Christus." Eben deßhalb aber ist es auch von so ungeheurer Wichtigkeit und kommt für das hier in Rede stehende Thema in erster Linie in Betracht, daß das christliche Kirchenthum um jeden Preis das reine Verhältniß zu seinem reinen Anfangspunkt zu gewinnen und sich zu erhalten trachte, es um keinen Preis sich rauben, durch keine Macht der Erde trüben lasse, unter keiner Bedingung es hintanstelle.

---

*) Diedrich: „Ist der Rationalismus fähig, eine Kirche zu bilden?" Abhandlung in Theol. Studien und Kritiken 1847, S. 1070.

Stellen wir nach unsern Vorbemerkungen die Frage, worin das Gefährliche der Richtung lag, in welche schon der ältere Katholicismus hineingerieth, so wird man sich nicht versucht fühlen, etwa das als eine Gefahr zu bezeichnen, daß derselbe mit lebendigem Interesse und hoher Pietät auf seine Vergangenheit zurückschaute, daß er auf die kirchliche Ueberlieferung, die Tradition der Kirche, auf die wesenhafte Uebereinstimmung seiner jeweiligen zeitlichen Entwicklungsstufe mit dem kirchlichen Alterthum schon frühzeitig einen hohen Werth zu legen anfing. Denn damit an sich folgte er nur einem allgemeinen und wohlbegründeten Gesetz, dem Gesetze, aus welchem der allem christlichen Kirchenthum eigene Zug stammt, im gesammten Verlaufe seiner Entwicklungen auf den gottgesetzten Anfangspunkt immer und immer wieder zurückzuschauen. Wie könnte dem Katholicismus der ersten Jahrhunderte eine Verleugnung seiner Anfänge angemuthet werden, wenn principiell zugegeben werden muß, daß eine solche Zumuthung für jedes Kirchenthum so viel hieße, als seinen Ursprung zu verleugnen, über die Grundlagen seiner eigenen Existenz den Stab zu brechen, den Wahrheitsbesitz und Wahrheitsantrieb preiszugeben, von welchem es in jedem Stadium seiner Existenz und zunächst und vor Allem in seinem Anfang erfüllt und bewegt gedacht werden muß! Wie könnte dem Katholicismus das Streben nach einer realen Verknüpfung des Spätern mit dem Frühern verargt werden ohne gänzliche Verkennung jener Nothwendigkeit, der jeder kirchliche Organismus unterliegt, von seinem gegebenen Anfangspunkt aus sich in einem stetigen geschichtlichen Zusammenhang fortzubewegen, einem Zusammenhang, welcher bewirkt wird durch die Art und den Grad, in welchem jener ursprüngliche Wahrheitsbesitz und Antrieb in der zeitlichen Entwicklung desselben fortpulsirt! Gewiß muß vielmehr der Satz, der von jedem solchen Organismus gilt, daß gerade in der Stetigkeit, in welcher sich mit ihrem Fortschritt alle Stufen und Momente seines Lebens auf das Princip des Anfangs zurückführen lassen, das Charaktervolle seines Wesens ruht, auch auf den Katholicismus seine Anwendung finden.

In Wahrheit lag das Gefährliche des Katholicismus nicht in der gewöhnlichen Vorliebe des Menschen für das Hergebrachte an

sich, nicht in jenem naturgemäßen Bedürfniß nach Harmonie zwischen dem Spätern und Frühern, nicht in der Lebhaftigkeit, mit welcher dasselbe empfunden wurde, nicht in der Festigkeit der Ueberzeugung, daß die Kirche unter allem Wechsel der Zeiten sich in einem gleichbleibenden Charakter zu bethätigen habe, sondern in dem Mangel an einem verständigen Rückwärtsschauen, an einem Bewußtsein von dem Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in der zeitlichen Entwicklung der Kirche, an einem besonnenen Auseinanderhalten dessen, was jedem der beiden angehört, in der Unfähigkeit, wirklich bis auf den reinen Anfangspunkt zurückzugehen, in dem reinen Verhältniß zu demselben sich zu behaupten, in der Hintanstellung desselben bis auf einen Grad, der endlich dahin führte, daß der Katholicismus von dem reinen Anfangspunkt durch einen verfälschten völlig abgeschnitten wurde, ein unechter geschichtlicher Zug den echten absorbirte.

Unsre Aufgabe ist es, zu zeigen, wie es dahin kam.

Die christliche Wahrheit ist zwar nicht eine erst zu erdenkende oder sonst beliebig zu erfindende, sondern eine von Gott gegebene, bestimmte und in dieser ihrer geschichtlichen Bestimmtheit in Empfang zu nehmende. Aber die Art, ihre Empfangnahme zu bewerkstelligen, ist nicht todte Aufnahme, nicht ein dumpfes, den inwendigen Menschen unbetheiligt lassendes Credo, sondern eine lebendige Aneignung, ein Begreifen, zwar in der wesenhaften Weise, in welcher sich die christliche Wahrheit selbst gibt, und gerade auf dem Wege, auf welchem sie nach eigenem Zeugniß begriffen sein will, aber zugleich ein Begreifen, welches beruht auf ihrer Angemessenheit zu den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Natur, und das vermittelt wird durch ein in ihr selbst liegendes, die Menschheit im höchsten Sinne sittlich erweckendes, geistig erleuchtendes, schöpferisch erregendes und umbildendes Princip, den heiligen Geist. Desgleichen liegt es zwar im Wesen der christlichen Kirche, daß kraft des göttlich gesetzten Anfangspunktes schon ihre Anfänge im Besitz der Wahrheit an sich sind, nach dem vollen Wesen und Umfang ihres Princips. Allein eben vermöge der Bestimmung der Wahrheit, die menschlichen Herzen erst zu erwecken und schöpferisch umzubilden, können die Anfänge der Kirche nicht schon die ganze Fülle von Entwicklungen und Anwendungen in sich

schließen, deren jenes Ansich fähig ist und welche sie durch ihre Bezogenheit auf die Menschheit und die unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Menschheitstheile erst gewinnen soll. Ebenso wenig ist jenes reine Ansich der Wahrheit eben damit schon wirkliches Eigenthum der Menschheit, der es die Liebe Gottes in uneingeschränkter Fülle der Ausbreitung auf alle Einzelnen vorherbestimmt hat, sondern es soll ihr Eigenthum werden durch einen echten d. h. göttlich-menschlichen Proceß geschichtlicher Entwicklung. Die Natur dieses Processes ist angedeutet in der Vergleichung des Evangeliums mit einem Sauerteig. Denn nur stufenweise und allmählig soll sich der neue Gährungsstoff der Wahrheit auswirken in der Menschheit, und nur durch ein schrittweises Vorgehen geschieht es, daß der heilige Geist, der die Wahrheit selbst ist, auch die Menschheit in alle Wahrheit leitet. Göttlich heißt jener Entwicklungsproceß, weil die evangelische Wahrheit von Gott stammt; ferner weil in seinem heiligen Geist Gott selbst Impulse der Erweckung, Erleuchtung und Erneuerung in die Menschheit ausgehen läßt; endlich weil überall, wo in der Kirche Elemente der Wahrheit durchgedrungen sind, sie eben damit auch dem heiligen Geist eine Wohnstätte gewonnen hat. Zugleich ein menschlicher aber ist jener Proceß, weil die Schätze der Wahrheit bestimmt sind, von menschlichen Gefäßen aufgenommen zu werden, weil die natürliche Menschheit zwar bestimmt ist, von der Macht der Wahrheit überwunden und vom heiligen Geist überwältigt zu werden, aber das Walten des heiligen Geistes nicht ist ein Walten durch äußeren Zwang, nicht eine Umwandlung erzielt nach der Weise magischer Wirkungen, vielmehr dem Menschen Raum läßt zu dem Versuch, echt menschlich, d. h. mit dem ganzen Trotz, wie mit der ganzen Verzagtheit des natürlichen Menschenherzens, der heilsamen Wahrheit gegenüber sich zu behaupten. So treten neben dem göttlichen Factor, weil er jede Art von Zwang verschmäht, in dem geschichtlichen Entwicklungsproceß der Kirche als menschliche Factoren auf: die Feindschaft des natürlichen Menschen, der sich von der Wahrheit ebenso störend berührt und heftig abgestoßen fühlt, als im Geheimen mächtig ergriffen und gewaltig angefaßt; die sittliche Schwäche, welche es nicht über sich gewinnen kann, die christliche Wahrheit, welche theoretisch nur in

demselben Grad erkannt wird, als sie praktisch erfahren worden ist, auch innerlich zu erleben; die intellektuelle Unfertigkeit, welche, auf einzelnen Punkten festgewurzelt, den unendlichen Reichthum von Beziehbarkeiten und Anwendungen der Wahrheit oft gar nicht, oft nur schwer entdeckt und überschauen lernt; endlich das ganze vom Christenthum vorgefundene Sosein und Sogewordensein der Völkerentwicklung im Großen, die ganze träge Masse des Gewohnheits=Lebens und Denkens der Welt, dessen vielfältige Mischungen mit dem Christenthum bereits zur Sprache gekommen sind, jene Mischungen, in denen wir das Charakteristische in Lehre und Praxis auch der ältesten katholischen Kirche entdeckt haben.

Erinnern wir uns nunmehr unsres bereits früher begründeten Urtheils, daß der ältere Katholicismus nichts weniger, aber auch nichts mehr war, als der e r s t e ins Große gehende V e r s u c h, das Christenthum in Lehre und Leben auszugestalten, ein Versuch, der sich ebenso wenig durchaus rühmen, als durchaus verdammen läßt: von welch durchschlagender Bedeutung war es da für ihn, in Rücksicht auf den Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit, welcher in seinem Schoße vor sich ging, neben dem göttlichen auch des Antheils jener menschlichen Factoren sich stets lebendig bewußt zu bleiben! wie wichtig, für alle Stücke seiner Entwicklung bei dem reinen Anfangspunkt der Kirche sich die Legitimation zu suchen, jede Stufe derselben an demselben zu messen! wie entscheidend, durch solche Rückschau dem göttlichen Factor, der erweckenden, erleuchtenden und reinigenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, stets wieder neuen Raum zu schaffen!

Daß der Katholicismus von allem diesem immer mehr absah und absehen lernte, daran trägt einzig Schuld jene ausschließlich sacramentale Basis, auf welcher die Kirche bereits sich aufgebaut, jene Formation nach dem System der Signatur, in welcher das gesammte kirchliche Institut schon während der ersten Jahrhunderte sich ausgestaltet hatte. Durch beides wurde die Fortbildung des Katholicismus in der einmal eingeschlagenen Richtung festgehalten, in jeder andern zuletzt völlig unterbunden. Wie die göttliche Heilsspendung und auf Seiten des Menschen der Heilsbesitz immer bestimmter in der specifischen Wirksamkeit des Sacraments zu=

sammengedrängt wurde, so wurde auch die Summe aller Heilswirkung immer ausschließlicher auf dem sacramentlichen Boden gesucht. Hatte man sich aber immer mehr daran gewöhnt, alle Wirkungen und Gaben des heiligen Geistes im Sacrament concentrirt zu denken, so mußte die Vollmacht, das Sacrament zu spenden, in der Vorstellung des Zeitalters zuerst mit dem Vollbesitz jener Gaben, dann bei genauerer Erwägung mit deren jedes Mitbesitzen Anderer principiell bedingendem Alleinbesitz eng verknüpft erscheinen. Damit aber trat nicht nur die Gemeinde immer bestimmter in active Spender und lediglich abhängige Empfänger des Sacraments, in Priesterstand und Laienstand, auseinander, sondern der Clerus absorbirte als solcher auch den heiligen Geist, welcher doch der Kirche als Ganzes verheißen war. Während der heilige Geist, nach der evangelischen Verheißung ausgegossen in die Gesammtheit der gläubigen Gemeinde, einen Gesammtbesitz derselben bildet und überall seine Wohn= und Werkstätte besitzt, wo die christliche Wahrheit im Glauben Aufnahme gefunden hat, war von nun an die Gemeinde an sich desselben baar, und dafür der heilige Geist lediglich ein Separatbesitz der Träger der sacramentlichen Heilsoperation und gipfelte als solcher in der bischöflichen Würde. Zu der ganzen Summe von Ansprüchen, welche das Zeitalter an letztere knüpfen sah, bildete die Mittheilung der höchsten Gaben des heiligen Geistes durch die Bischofsweihe die immer breiter sich ausdehnende Grundlage. Der ausschließliche Schwerpunkt der Kirche wurde schon mit dem vierten Jahrhundert der Episcopat. Eine Reaction des untern Clerus, geschweige denn vollends der Gemeinde wider seine Ueber= oder Allmacht war nicht mehr möglich.

Es ist leicht zu begreifen, daß unter der Alleinherrschaft solch falscher Sacramentlichkeit dem Katholicismus der Sinn für die wirklich geschichtliche Entwicklung der christlichen Wahrheit abhanden kommen mußte. Denn zum Verständniß derselben gehört neben dem göttlichen die Anerkennung menschlicher Factoren in der Geschichte und einer Wechselwirkung zwischen beiden. Wie konnte aber von eigentlich menschlichen Factoren in der Kirche noch die Rede sein, seitdem das Priesterthum durch die Signatur über die gewöhnliche Menschheit hoch emporgehoben war und in seiner Ge=

sammtheit durch den Vollbesitz des heiligen Geistes gegen die Folgen menschlicher Schwäche in Dingen des Heils als sichergestellt galt? Nur ein Factor blieb in der kirchlichen Entwicklung des Katholicismus geltend, der göttliche, ebenfalls geheißen: der heilige Geist. Es war aber freilich nicht der, welchen der Herr den Seinen verheißen hatte. Denn dieser waltet frei, nicht gebunden an bestimmte Personen und Stände und Weihungen. Ausgegossen von Gott über alles priesterliche Volk in der Gemeinde (1 Petr. 2, 9), besitzt er in jedem gläubigen Herzen seinen Tempel und seine Werkstätte. Was im Katholicismus der heilige Geist genannt wurde, das war nichts Anderes als der gemachte göttliche Factor der Signatur, die specifische Begabung des Episcopats, mit seinen stets weiter gehenden Ansprüchen auf Kirchenherrschaft, mit seiner kühnen Usurpation aller Machtvollkommenheit der Heilsspendung, auch mit derjenigen, in Sachen des Glaubens stets irrthumsfreie Entscheidungen abzugeben, einen Widerspruch gegen dieselben nicht dulden zu dürfen.

Hatte hiemit der Episcopat in der Vorstellung des Zeitalters aufgehört, ein bloß menschliches Gefäß für die Aufnahme der Wahrheit zu sein, so mußte das, was von der Aufnahme galt, auch von der Entwicklung der Wahrheit gelten. Auch für alle Art von Entwicklung der Wahrheit galt der Episcopat als der alleinige, göttlich berechtigte und ausgerüstete Träger. Es war daher durchaus folgerichtig, wenn man schon frühzeitig im Schoße des Katholicismus so zu raisonniren begann: „Durch die zusammenhängende Kette ordinatorischer Sacramentsspendung, die ununterbrochene Aufeinanderfolge regelmäßig geweihter Bischöfe sind von den Aposteln her die Gaben des heiligen Geistes, die reine Lehre und das echte Sacrament auf die jeweilige Gegenwart herabgekommen. Ist es aber einer und derselbige heilige Geist, der den Anfang mit der Folge und rückwärts die Folgezeit mit dem Anfang verknüpft, so kann derselbe nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen. Er muß durch alle verschiedenen Zeitperioden sich als derselbe auch kundgegeben haben. Mit dem Geist der Wahrheit muß auch die Wahrheit selbst in allen einzelnen Zeiträumen im Besitz der Kirche sich befunden haben. „Ja" — fuhr man fort —, „weil der heilige Geist der Geist Gottes und als solcher

ein Geist der Vollkommenheit ist, so muß er schon in den Anfangszeiten nicht bloß mit maßgebender Vollständigkeit im Ganzen, sondern auch mit irrthumsfreier Genauigkeit im Einzelnen und Einzelsten im Schoß der Kirche ans Licht getreten sein, und die Kirche kann, so lange sie echte Bischöfe hat, ihn nie verlieren."

Es bedarf keiner weitern Ausführung, welche Wendung durch dieses Raisonnement die katholische Betrachtung erhielt. Nicht darum handelte es sich jetzt, daß allem Neuen die Pflicht auferlegt worden wäre, sich in Beziehung auf sein Verhältniß zum reinen Anfangspunkt der Kirche zu legitimiren, sondern die Uebereinstimmung der ganzen, unter dem Einfluß und der Hut der Signatur vor sich gegangenen Entwicklung mit jenem ward a priori vorausgesetzt. Das war aber eine Voraussetzung der folgenschwersten Art. Denn damit wurde Allem, was in der Kirche überliefert war, der Stempel der Wahrheit aufgedrückt. Gerade das, was eine echt geschichtliche Entwicklung im obigen Sinne, eine wirkliche Rückschau auf den reinen Anfangspunkt derselben hätte abstreifen und beseitigen helfen sollen, alles das erhielt dadurch seine förmliche Sanction. Auch die nothwendig unvollkommenen theologischen Anläufe und Bildungen der ersten Jahrhunderte, die fehlerhaften Schriftauslegungen, so manche entschieden fabelhafte Anhänge und legendenartige Zusätze zum Evangelium, die oben gekennzeichneten Mischungen von christlichem mit jüdischen und heidnischen Elementen, vor Allem natürlich das aus letztern entsprungene System magisch-sacramentlicher Signatur selbst wurde damit unter das Siegel des heiligen Geistes gestellt, und neben den wahrhaft evangelischen Elementen des Katholicismus ein ganzer Ballast solch geheiligter Tradition auf die folgenden Zeiten vererbt und denselben aufgenöthigt.

Es kann hienach nicht auffallen, daß, nachdem der Glaube an die sacramentale Signatur den Katholicismus um die echt geschichtliche Richtung der Kirche gebracht hatte, das in der Kirche lebende Bedürfniß, ihr Später mit dem Früher in Zusammenhang zu wissen, eine falsche Geschichtlichkeit einführen half. Diese falsche Geschichtlichkeit bestand darin, daß man sich gewöhnte, für alle wichtigern Entscheidungen in der geheiligten Ueberlieferung die

maßgebende Norm zu suchen. Dadurch drückte die Vergangenheit mit der ganzen Wucht ihrer unvollkommenen Bildungen auf die folgende Entwicklung, richtiger: sie machte eine eigentliche Entwicklung, d. h. eine tiefergehende Wiederaufnahme des ersten, nur im Groben und Großen gelungenen, in so Vielem hingegen völlig hinter dem Ziel zurückgebliebenen Versuches einer Darstellung der christlichen Wahrheit im Schoße des Katholicismus, unmöglich. Anstatt an der nothwendig dominirenden Bedeutung des reinen Anfangspunktes der Kirche festzuhalten, gerieth der Katholicismus in Folge des geheiligten Systems der Signatur unter den unnatürlichen Bann lediglich seiner eigenen unvollkommenen Anfänge. Der ganze Blick selbst der Regsamsten und Begabtesten war immer nur einseitig und ängstlich und rückwärts gewendet, nur freilich nicht auf das, was geschichtlich noch weiter rückwärts lag, als die katholische Formation der Kirche selbst. Es war an sich nicht zu tadeln, wenn, wie es auf Synoden und bei Aufstellung von Glaubensbekenntnissen stets geschah, die Bischöfe sich nachdrücklich darauf beriefen, daß sie nicht Neuerungen vortragen und einführen wollten, sondern den von den heiligen und frommen Vorfahren überlieferten Glauben. Aber da nach den ersten unvollkommenen theologischen Anläufen des Katholicismus aus den unerschöpflichen Schätzen christlicher Wahrheit doch thatsächlich noch so viel bisher unerkannter Gewinn zu ziehen war, so muß es als ein großes Uebel erscheinen, daß man die gewissenhafte Ausbeutung jener Schätze von einer leeren Neuerungssucht nur ausnahmsweise zu unterscheiden wußte. Besonders in den Religionsstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts bildete sich die Gewohnheit, seine Meinung immer nur hinter eine Menge älterer Zeugnisse zu verschanzen, aus diesen die Wahrheit jener zu erhärten. Besonders die Schrifterklärung ward unter die Controle der Tradition gestellt und alles Neue, sofern es dieser Schutzwehren zu entbehren schien, schlechterdings mit dem Stempel der Verwerfung gebrandmarkt. Es ist höchst bemerkenswerth, wie stark bei den bedeutendsten Männern der Kirche im 4. Jahrhundert diese Scheu vor der Neuerung hervortritt. Wie oft begegnet Athanasius dem Vorwurf der Arianer, daß das Stichwort der orthodoxen Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, der Ausdruck ὁμοούσιος, nicht neu

sei! Wie läßt sich Eusebius von Cäsarea zur Annahme desselben Wortes nur dadurch bewegen, daß sich bereits einige ältere Lehrer desselben bedient haben! Wie dringend empfiehlt nicht selbst der sonst keineswegs kirchlich vollkommen correcte Gregor von Nyssa den Beweis einer Lehre durch Ueberlieferung anstatt des Beweises aus der heiligen Schrift und durch anderweitige Gründe! Wie hart tadelt Augustin den Hieronymus wegen seiner in der alten lateinischen Bibelübersetzung angebrachten Verbesserungen!

Ward durch solches Verhalten der Koryphäen des Katholicismus dieser nicht in einer falschen Geschichtlichkeit befestigt, auf eine Staffel zurückgedrängt, welche von ihm hätte überschritten werden sollen? Ward ihm nicht der Nerv gesunder Entwicklung unterbunden, der Weg zu einer echten Läuterung abgeschnitten?

Aber auch noch nach andern Seiten hin verlor sich die Entwicklung des Traditionsprincips in eine immer gefährlichere Richtung.

Erinnern wir uns, daß schon im Verlauf des 2. Jahrhunderts die Kirchenlehre jene bestimmtere Ausprägung empfing, welche früher im Unterschied von dem christlich maskirten Judenthum und Heidenthum der ketzerischen Secten als die specifisch katholische bezeichnet wurde! Sie war das Ergebniß der dogmatischen Kämpfe, welche zwischen der Kirche und diesen Secten besonders im Laufe des genannten Jahrhunderts geführt wurden, und wurde einestheils in den sogenannten Glaubensregeln niedergelegt, anderntheils in den Schriften der rechtgläubigen Kirchenlehrer ausführlicher entwickelt. In Uebereinstimmung mit dieser Lehrausprägung wurde den Katechumenen die christliche Unterweisung ertheilt, und wie nach Maßgabe derselben das reine Christenthum den künftigen Geschlechtern überliefert werden sollte, so galt umgekehrt genau dieselbe Lehrform auch schon als eine von den Aposteln her überlieferte. Der Glaube an die Macht der Signatur verknüpfte in der Vorstellung des Katholicismus die Gegenwart nicht bloß mit der Zukunft, sondern auch mit der Vergangenheit zu einem einheitlichen Ganzen. Unter dieser Sachlage konnte aber der Katholicismus der Beantwortung einer höchst wichtigen Frage sich nicht entschlagen.

Es war die Frage: welches ist das Verhältniß dieser kirchlich geheiligten Lehrform zu der vermöge ihres göttlichen Ursprungs

ebenfalls heiligen Schrift? Schon die früheste Antwort lautete dahin, daß beide, Schrift und Tradition, gleich zu schätzende und gleichberechtigte, weil ihrem Ursprung nach gleichmäßig auf den Stifter der Kirche und seine Apostel zurückführende, Erkenntnißquellen der christlichen Wahrheit seien. Allein es ist eine Erfahrung, welche sich auf jedem Gebiete des Lebens machen läßt, daß die Coordination in solcher absoluter Gleichberechtigung nebeneinandergestellter Factoren selten zur Wirklichkeit wird, vielmehr thatsächlich immer einer der beiden nach der Oberhand über den andern trachtet, und je nach dem Zuge eines bestimmten Zeitalters und dem Drang der Umstände auch dem einen das Uebergewicht über den andern zuzufallen pflegt. Und dies war auch das Schicksal der Coordination im vorliegenden Falle. Das alte und das neue Testament waren Gemeingut der gesammten Christenheit. Nicht bloß die katholische Kirche, auch die häretischen Secten befanden sich im Besitz der schriftlichen Religionsurkunden, und man berief sich von beiden Seiten auf dieselben in den häufigen Fällen des Streites.

Nothwendig kam bei solchen Anläßen eine Verschiedenheit der Schriftauslegung zu Tage und forderte eine Entscheidung. Von woher sollte dieselbe genommen werden? Eine unbefangene Betrachtung wird nie leugnen können, wie gegenüber der bodenlosen Willkür der ketzerischen Parteien in Benutzung und Auslegung der heiligen Schrift das Uebergewicht treuen Festhaltens an dem gegebenen Inhalt der Schrift, wie richtigen Verständnisses entschieden auf katholischer Seite war; allein auch der älteste Katholicismus mußte die Erfahrung machen, daß ein für seine Interessen einigermaßen erhitzter Gegner selten den bessern Gründen allein sich gefangen gibt, wie überhaupt durch einen Kampf mit gleichen Waffen auf dem geistigen Gebiet ein Austrag nur sehr allmählig erzielt zu werden pflegt. Es gehört Geduld dazu, einen solchen Austrag zu erwarten, noch mehr aber, eine tiefere Einsicht in die Art, wie die christliche Wahrheit wirklich zu werden pflegt, ein lebendiges Verständniß dessen, was die Schrift selber von sich und ihrem Wesen und ihrem Verhältniß zu den Menschen aussagt. Ganz andern Zeiten, als die des ältesten Katholicismus, ist sowohl jene Geduld, als dieses tiefere Verständniß nicht immer in besonders hohem

Grad eigen gewesen. Man hat sich ungeduldig und verstimmt von der heiligen Schrift abgewendet und von ihrer „wächsernen Nase" geredet, kraft deren die entgegengesetztesten Meinungen aus derselben bewiesen werden könnten. Als ob nicht die Schrift eine wächserne Nase nur für den Trägen am Geist hätte, welcher sie durch sich selbst und die Kraft des Geistes so wenig selbst kennen gelernt hat, daß er jedes zerknitterte und beschmutzte Blatt aus ihr, das eine Partei oder ein einzelner Narr aus ihr triumphirend in die Höhe hebt, für die Schrift selbst hält! Für den Gedankenlosen, der nicht erwägt, daß, wenn man willkürlich einem andern Buche eine solche Stellung geben könnte, bald bei ihm die gleichen Erscheinungen sich zeigen würden! Es ist bekannt, daß besonders seit der Reformation der Katholicismus die Schrift als maßgebende Richtschnur für Lehre und Leben der Kirche vorzüglich mit jenem Argument von der wächsernen Nase zu bekämpfen pflegt. Allein unleugbar fängt auf den Grund solcher Erfahrungen und des Dranges der Umstände, welcher den Zug der Zeit bestimmt, schon bei Tertullian, zu Ausgang des 2. Jahrhunderts, die Wagschale des Schriftprincips an, merklich zu sinken, und dafür die der Tradition in demselben Grade zu steigen. Es ist aus der innersten Gesinnung des ältesten Katholicismus gesprochen, wenn Tertullian seine Theorie vom Verhältniß zwischen Schrift und Tradition ungefähr in Folgendem auseinanderlegt: „Die Häretiker verwirren dadurch Viele, daß sie sich auf die Schrift berufen, und hier liegt der Punkt, wo wir ihnen begegnen müssen. Aus der Schrift können wir nicht mit ihnen disputiren. Die Häretiker nehmen gewisse Schriften des neuen Testaments gar nicht an, und wenn sie dieselben auch annehmen, so verfälschen sie sie durch Zusätze und Weglassungen; und wenn sie auch Schriften annehmen, so nehmen sie sie nicht ganz an; und wenn dieses, so erlauben sie sich dann die willkürlichsten Erklärungen. Was kann man also bei aller Uebung in der heiligen Schrift gegen sie ausrichten, wenn, was man vertheidigt, geleugnet und, was man leugnet, vertheidigt wird? Man muß sich also bei Bestreitung der Häretiker mit ihnen gar nicht auf die Schrift einlassen, vielmehr von der Frage ausgehen, bei wem der echte Glaube und die Schrift zu finden sei? von wem und durch wen und wann

und wem die christliche Lehre übergeben worden sei? Denn nur da, wo man den christlichen Glauben findet, da muß auch die wahre Schrift und die echte Auslegung der Schrift zu finden sein. Die Apostel haben die Gemeinden gestiftet, von welchen die übrigen gleichsam die Absenker des Glaubens und den Samen der Lehre empfangen haben. Alles muß nach seinem Ursprung beurtheilt werden. So bilden gewissermaßen alle Gemeinden, so groß und zahlreich sie sind, doch nur Eine apostolische, indem alle die gemeinsame Einheit haben. Daher, wenn Christus seine Apostel gesendet hat, so muß man diese und keine andere hören, und was diese gelehrt haben, kann man durch nichts beweisen, als durch die Kirchen, welche von ihnen belehrt worden sind. Die Lehre ist also wahr, worin man mit den apostolischen Mutterkirchen zusammenstimmt."

Die Ausführungen Tertullian's lassen so viel deutlich erkennen: 1) das willkürliche Verfahren der Häretiker mit den schriftlichen Urkunden des Christenthums nöthigte die Kirchenlehrer, eine andere Methode zur Bestreitung derselben zu wählen. Man suchte nach neuen Waffen, und zwar nach solchen, welche nicht auch gleicherweise dem Gegner zu Gebote standen. Eine solche Waffe war nicht die heilige Schrift, wohl aber die Tradition. Denn eine Tradition, wenigstens in dem Sinne, wie sich deren die katholische Partei rühmen zu dürfen glaubte, konnten die Ketzer nicht aufweisen. Somit hoffte man durch das Gewicht derselben ihnen gegenüber eine Instanz von Wirkung zu gewinnen, in jedem Fall eine Autorität, die, wenn auch nicht den Gegnern selbst, doch den katholischen Gemüthern imponirte, welche man vor ketzerischen Verführungen sicherzustellen trachtete. 2) Die Autorität der Tradition ist auch für Tertullian — so wenig er sonst hierarchisch gestimmt ist — gleichbedeutend mit der Autorität der Signatur. Denn das maßgebende Ansehn der apostolischen Mutterkirchen beruht nach der Vorstellung des ganzen Zeitalters auf der legitimen Abfolge ihrer Bischöfe von den Aposteln, auf deren ordinatorischem Besitz des heiligen Geistes. 3) Es gibt nach Tertullian in der katholischen Kirche eine von der Schrift unabhängige, durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzte Lehre, welche über die schriftliche zu setzen ist, und zwar weil die heiligen Schriften selbst erst durch die

Tradition auf die spätern Zeiten gekommen sind und durch dieselbe bewahrheitet werden, also die Wahrheit der Schrift auf der Wahrheit der Tradition beruht und folglich die Beantwortung der Frage: wo ist die wahre Tradition zu suchen, aus welcher wir allein auch über die Echtheit der Schrift hinlängliche Gewißheit schöpfen? allem Andern vorauszugehen hat. Auf den letztern Theil des Arguments für die Tradition wurde seitdem in der katholischen Kirche stets ein Hauptgewicht gelegt. Und doch reicht eine einfache Unterscheidung hin, dessen Schwäche bloßzulegen. Denn ein Anderes ist die Tradition als geschichtliche Erkenntnißquelle, ein Anderes als dogmatisches Autoritätsprincip. So unleugbar die Tradition ein Recht anzusprechen hat, mit ihren geschichtlichen Zeugnissen über die schriftlichen Urkunden des Christenthums gehört und gebührend beachtet, ja vielleicht als das vornehmste Mittel geschätzt zu werden, um die Echtheit derselben zu erhärten, so ganz verschieden ist von dieser Berechtigung der dogmatische Autoritätsanspruch, kraft dessen die heiligen Schriften bloß deßhalb für wahr und echt zu erklären sein sollen, weil sie mit der mündlichen Tradition zusammenstimmen. Bei Tertullian liegt offenbar jene Verwechselung der historischen mit der dogmatischen Tradition vor und seitdem hat es im Katholicismus bei dieser Verwechselung aus guten Gründen des Interesses sein Verbleiben gehabt. Jene Verwechselung war aber ein Irrthum von den weitest reichenden Folgen. Denn damit trat die von den Trägern und Spendern des Sacraments mitgetragene und gespendete Lehrtradition des Katholicismus aus dem Verhältniß der in der Theorie geltenden Coordination thatsächlich heraus, und nahm in der Bedeutung sowohl einer Gewährschaft für die Wahrheit der Schrift, als einer unfehlbaren Richtschnur für deren Auslegung entschieden die Stelle über der Schrift in Anspruch. Besitzt aber die Christenheit in den schriftlichen Urkunden ihres Glaubens zugleich die Urkunde von dem reinen Anfangspunkt der Kirche, vor welchem jede ihrer Entwicklungen in Lehre und Leben sich immer wieder von Neuem zu legitimiren hat, so ist nichts so einleuchtend, als daß durch den Grundsatz: es gibt in der Kirche eine von der Schrift unabhängige, durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzte Lehrsumme, welche in der Art neben oder über der

Schrift steht, daß diese in strengem Einklang mit jener auszulegen ist, nicht aber einen irgendwie maßgebenden Einfluß auf jene auszuüben hat, — zwischen den reinen Anfangspunkt der Kirche und die jeweilige Stufe ihrer Entwicklung eine Zwischenmacht eingeschoben ward, welche für die Zukunft des Katholicismus nothwendig verhängnißvoll werden mußte.

Dem ältern Katholicismus selber ist das Bedenkliche dieser Nebenordnung der Tradition zur Schrift, welche eigentlich eine Ueberordnung war, nicht ganz entgangen. Daher hat derselbe erst in spätern Zeiten gewagt, zu jenem Grundsatz der Ueberordnung unverhohlen sich zu bekennen. Nur allmählig ließ sich der ältere Katholicismus von der lautern Quelle der Wahrheit hinweg- und zum Grundsatz der allbestimmenden Autorität der mündlichen Ueberlieferung hinüberdrängen. Es mangelte dem ältern Katholicismus nicht an warmer Liebe zur Schrift. Daher geschieht es noch im 3. Jahrhundert in einzelnen Fällen, daß Kirchenlehrer sich gegen einen mißliebigen Theil der Tradition auf die Schrift als die älteste Tradition berufen. So Cyprian in seinem Streit gegen den römischen Bischof Stephanus, als dieser einen Gebrauch aus der Tradition der römischen Kirche der gesammten katholischen Christenheit aufnöthigen wollte. Cyprian sprach damals den Satz aus: „Eine kirchliche Gewohnheit ohne Wahrheit ist nichts Anderes als ein Irrthum, vom Rost des Alterthums überzogen." *) Ja selbst Tertullian entwickelt gelegentlich ganz ähnliche Grundsätze, wie: „Christus hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit. Was der Wahrheit entgegen ist, ist Ketzerei, wenn schon von Alters her überlieferte Gewohnheit." **) Man merkt deutlich, wie je nach den Umständen, der Gelegenheit und Stimmung die grundsätzliche Coordination von Schrift und Tradition bald als thatsächliche Ueberordnung der letztern über die erstere, bald der erstern über die letztere ausgelegt, wie sie im erstern Sinn regelmäßig gegen die Ketzer, im letztern wider unausgeglichene Verschiedenheiten in der Tradition einzelner katholischer Hauptkirchen angewendet wird. Im Allgemeinen aber pflegte

*) Ep. 71.

**) De virgin. vel., c. 1.

sich der ältere Katholicismus über das Mißliche der Nebenordnung beider Erkenntnißquellen, das ihm nicht ganz entgehen konnte, durch die Erwägung zu beruhigen, daß Schrift und mündliche Tradition, als Producte eines und desselbigen heiligen Geistes, gar nicht im Widerspruch mit einander stehen könnten. Endlich handelte der ältere Katholicismus bei Aufstellung seiner Traditionstheorie trotz aller Irrthümer jedenfalls in gutem Glauben. Ja, er gab sich in einzelnen seiner Repräsentanten, wie Hegesippus und Dionysius von Corinth, Mühe, die Ueberlieferung als wirklich überliefert geschichtlich zu erweisen. Alles dies änderte sich mit dem 4. Jahrhundert, als in Folge der die ganze Christenheit bewegenden Religionsstreitigkeiten die Idee der von dem Episcopat getragenen Einheit der katholischen Kirche zu einem strengern Abschluß und zugleich zu einer äußern Darstellung in den großen Kirchenversammlungen, den sogenannten ökumenischen Concilien, gelangte. Das System der Signatur gelangte unter jenen großen Kämpfen, getragen von kräftigen Persönlichkeiten und unterstützt durch den Drang der Zeitumstände, nunmehr zu seiner vollen Ausbildung, und in Folge dessen wurde auch die Lehre von der Tradition von nun an lediglich im Interesse der Signatur genauer bestimmt und abgemessen.

In den Streitigkeiten über die Trinität und die beiden Naturen in Christo, über Gnade und Freiheit wußten die Gegner der katholischen Orthodoxie nicht selten aus der heiligen Schrift Instanzen für sich zu gewinnen, welchen, so unvollkommen auch z. B. die Schriftauslegung der Arianer und Pelagianer war, doch die zu jener Frist nicht eben viel vollkommenere Schriftauslegung des Katholicismus kaum gewachsen war. Die Zeit war somit nicht dazu angethan, daß in ihr die Zuversicht auf das Schriftprincip in den katholischen Kreisen wachsen konnte.

Noch stärker aber wirkte Folgendes, um dem Traditionsprincip entschieden die Oberhand zu verschaffen.

Es war das bekannte Postulat der Signatur, daß der Episcopat der Träger des heiligen Geistes in der Kirche und im Besitz desselben sowohl der Kirche, als dem Episcopat selber eine Schutzwehr gegen wesentliche Verirrungen zu Theil geworden sei. Diese ganze Theorie war nichts weiter als eine Fiction, welche

durch die fortdauernde Geltung der magischen Heilsoperation in der Kirche vermöge der übel verstandenen Sacramentenlehre (jenen Rest heidnischen Sauerteigs) allein schon Lügen gestraft wurde. Wie hätte daher der von der Signatur prätendirte heilige Geist für die Folgezeit ähnliche grobe Irrthümer, das Eindringen noch anderweitiger Einflüsse aus den vorchristlichen Religionen abzuwehren vermögend sein sollen! Es ist aber unbestritten, daß seit Kaiser Constantin's Zeit der Uebertritt ganzer Massen von entweder nur äußerlich bekehrten oder höchstens halbbekehrten Heiden in die katholische Kirche erfolgte. Wie hätte dadurch nicht dem, was im Katholicismus selbst an heidnischem Sauerteig zurückgeblieben war, eine neue Anfrischung und Verstärkung zu Theil werden sollen! Oder lehrt nicht die Geschichte, wie kaum ein Jahrhundert später die Keuschheit der gottesdienstlichen Formen, welche sich der Katholicismus der ersten drei Jahrhunderte zu bewahren gewußt hatte, unwiederbringlich verloren gegangen, an deren Stelle ein stets wachsender sinnlicher Pomp getreten war, im Heiligen=, Bilder=, Reliquien=Cultus, in vermehrten Weihungen und Festen, in Processionen und Wallfahrten und Aehnlichem der Katholicismus sich den Gewöhnungen und Bedürfnissen der ihm zugeströmten heidnischen Menge anbequemt hatte? Die Signatur hatte es nicht verhindert. Sie hatte es freilich auch nicht angeordnet. Alle diese Neuerungen hatten sich in der Stille, allmählig durch den Geist, von dem der neue Zuwachs der Kirchenbevölkerung noch erfüllt war, von selbst eingeführt. Von demselben Geiste wurden die Träger der Signatur, ohne es zu wissen, mit fortgerissen. Und so kam es, daß am Ende alle jene Dinge in der Kirche vorhanden waren, sogar schon als überlieferte, seit Menschengedenken, ohne daß Jemand die Zeit und Art ihrer Einführung, die Namen ihrer Urheber zu nennen gewußt hätte. In Wahrheit aber waren die Urheber dieser Einführung: jener Trotz und jene Verzagtheit des natürlichen Menschenherzens, von denen oben gehandelt wurde, dessen Schwäche gegenüber schmeichelnden Eindrücken auf Sinne und Phantasie, die intellectuelle Unfertigkeit, die Losgelöstheit vom echten Lebensgrund der Kirche, mit einem Wort der menschliche Factor in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche. Die Signatur hatte jenen Factor nur in thesi absorbirt;

in praxi hatte er seine ganze frühere Macht auch über die Träger der Signatur bewahrt. Dem Anspruch nach des heiligen Geistes voll, waren sie Menschen geblieben, wie andre Menschen auch, und der Katholicismus, der unter ihrer ausschließlichen Leitung und Hut stand, war um so rücksichtsloser dem Zug einer Entwicklung nach Art aller menschlichen Dinge preisgegeben, je größer sein Vertrauen zu den Prärogativen der Signatur, seine Sorglosigkeit um jenes reine Verhältniß zu dem reinen Anfangspunkt der Kirche geworden war. Zu den bisherigen Resten vom Sauerteig der „Welt", zu dem, was von deren „schwachen und dürftigen Anfangsgründen" bereits überliefert war, zu allem diesem war nunmehr eine neue ungeheure Masse des nämlichen Stoffes hinzugekommen.

Sollte die katholische Kirche des 5. und der folgenden Jahrhunderte allen diesen Einschleppungen aus der heidnischen Gewohnheit ihrer neuen Insassen die Legitimation versagen? Sollte sie dieselben als Neuerungen ausstoßen? Oder vielmehr: hätte sie beides auch beim besten Willen, bei vollständiger Einsicht in das wahre Wesen derselben gekonnt, gedurft? Man wird diese Frage zu bejahen nicht im Stande sein, sobald man die mächtig erhöhte Stellung des Episcopats, die durch die großen Synoden gekräftigte Bedeutung der Signatur in jener Zeit ins Auge faßt. Denn wie wäre die Signatur und die durch die Träger derselben repräsentirte Idee der katholischen Kirche selbst compromittirt worden durch das leiseste Zugeständniß irgend einer illegitimen, dem heiligen Geist zuwiderlaufenden Entwicklung innerhalb der Kirche! Was blieb daher Anderes übrig, als durch eine letzte kühne Wendung, welche man der Lehre von der Tradition gab, für die Signatur eine Indemnität zu erwerben in Rücksicht auf Alles, was sie bisher in der Kirche zugelassen, und damit zugleich voraus für Alles, dessen Zulassung ihr etwa in der Folge erlaubt oder vortheilhaft erscheinen konnte. Da die Kirche bereits in der Hierarchie aufgegangen war, so war es natürlich, daß für die Erlaubtheit und Vortheilhaftigkeit des Zuzulassenden das Interesse der Hierarchie, die Erhöhung der Würde und Macht des Systems der Signatur den einzigen Maßstab bildete.

Das Neue in der Wendung, welche man dem Begriff der

Tradition gab, war kein schlechterdings Neues. Es war die Wiederaufnahme eines Gedankens, den schon der ältere Katholicismus in sich schloß, die weitere Entwicklung des alten Satzes von der Identität des heiligen Geistes und der Signatur, die rücksichtslose Aussprache der Consequenzen der alten Theorie, die Lossagung von allen Bedenken, mit welchen die ältere Zeit sich noch getragen hatte, — darin bestand das eigentlich Neue. Man lenkte zunächst ab von der ehedem noch anerkannten und geübten Pflicht jeglicher geschichtlichen Beweisführung dafür, daß etwas angeblich apostolisch Ueberliefertes wirklich überliefert sei. Es galt jetzt nicht mehr einen geschichtlichen Anfangspunkt für eine Lehre oder Uebung zu finden, sondern durch einen kühnen Rückschluß wurde er im eigentlichsten Sinn gemacht. Man raisonnirte jetzt allgemein so, wie Augustin und später das Tridentinische Concil raisonnirten: was die katholische Kirche glaubt, hält und beobachtet, ohne daß man den Ursprung und Urheber angeben kann, das ist ohne Zweifel von den Aposteln her überliefert. Offenbar wurde hiemit, was der Tradition an geschichtlicher Nachweisbarkeit abging, ergänzt durch die Autorität der Kirche. Es war ein Gewaltstreich, vollführt gegen die geschichtliche Wirklichkeit, zugleich aber nur ein consequentes Festhalten an der Gewaltübung gegen die christliche Wahrheit, welche in der Usurpation des heiligen Geistes durch die Signatur liegt, und an welche leider schon seit unvordenklichen Zeiten der Katholicismus sich gewöhnt hatte. Die Geltung der Tradition sollte demnach, was alt war, anzusprechen haben, sei es alte Kirchensitte, sei es alte Kirchenlehre. Ob sich annehmen lasse, daß sie wirklich von Christo und den Aposteln herrührten, sollte als etwas, worauf am Ende auch nicht viel mehr ankam, nicht mehr untersucht werden, sondern unbedenklich vorausgesetzt werden dürfen. Und wie wußte man hiebei keck an die eine Folgerung die andere zu knüpfen! Denn sicherlich war es keck genug, wenn Augustin z. B. aus dem nicht mehr geschichtlich nachweisbaren Ursprung des Instituts der Kindertaufe, also lediglich aus der Existenz des Instituts, die nothwendig apostolische Einsetzung desselben folgert, und dann weiter aus dem Gebrauch, den Kindern das Tauffacrament „zur Vergebung der Sünden" zu ertheilen, stracks die apostolische Ueberlieferung seiner Lehre von einer

angeerbten Schuld und Verdammniß der Neugebornen und deren Tilgung durch die magischen Wirkungen der Taufe ableitet. Welch enormer Leichtsinn, welche Gewissenlosigkeit in Beziehung auf das Höchste verbirgt sich eigentlich hier hinter dem Schein des frommen Interesses der Signatur, dem kein Bedenken aufsteigt, ob nicht durch solche Zurücktragungen der reine Anfangspunkt der Kirche Gefahr laufe, entstellt, verfälscht, dem beliebigen Interesse der Kirchengebieter dienstbar, ja auf schmähliche Weise aufgeopfert zu werden!

Jene Achtung des Alten fand aber ihre Haltung nicht bloß in dem kirchlichen Bedürfniß der Harmonie mit der Vergangenheit, sondern auch in der Idee der Einheit des Kirchenglaubens an sich. Muß der Glaube in der Art einer sein, daß keine Art von Verschiedenheit, keine Abweichung desselben von der Glaubensform der Signatur zuläßig ist, so kann keine Getrenntheit der Glaubenden, so wenig der Zeit, als dem Raume nach, eine Abweichung in Hinsicht des Glaubens rechtfertigen. Ebenso wenig als von dem, was vor Alters, darf man sich von dem, was allgemein geglaubt wird, entfernen. Daher von nun an die zunehmende Verehrung nicht bloß gegen ältere Kirchenbeschlüsse, sondern auch gegen die Privatmeinungen älterer Kirchenlehrer, welche im Ruf besonderer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit standen. Eine Menge neuer Ideen und Bestimmungen, welche aus ihren Schriften in Umlauf kamen, gelangten von da an ebenfalls zur Ehre der kirchlichen Tradition. Man erkennt dies am deutlichsten aus den Bestimmungen, welche im 6. Jahrhundert das fünfte ökumenische Concil zu Constantinopel (553) über die Tradition aufstellt. Das Concil rechnet dazu vor Allem die Entscheidungen der vier vorhergehenden ökumenischen Kirchenversammlungen und dringt darauf, daß man Alles, was diese über den rechten Glauben entschieden haben, annehmen, Alles, was mit ihnen nicht übereinstimmt, verwerfen und verfluchen müsse. Dann wird hinzugefügt: „Außerdem folgen wir in allen Stücken den heiligen Vätern und Kirchenlehrern Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregorius dem Theologen und Gregorius von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Theophilus, Johannes von Constantinopel (Chrysostomus), Cyrillus, Leo und Proclus." Ein volles Jahrhundert früher aber stellte schon der gallische Mönch

Vincentius von Lerina eine dem Wesen nach bis auf unsre Zeiten in Geltung gebliebene Theorie über die Tradition auf. Sie ist ihm nicht bloß die zweite Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens, sondern nach ihr muß auch die erste, die heilige Schrift, wenigstens in den Fundamentalartikeln erklärt werden. Dabei hat man auf die drei Stücke: Allgemeinheit, Alter und Uebereinstimmung zu sehen, d. h. immer diejenigen Vorstellungen als echte Ueberlieferung zu betrachten, welche überall, welche immer und welche von der Mehrzahl der rechtgläubigen Kirchenlehrer angenommen worden ist.

So umfaßte die Tradition Alles, was der Strom der Zeit an alten Lehrbestimmungen mit sich führte, mochte es nun wirklich apostolischen Ursprungs sein, oder von Kirchenversammlungen beschlossen, oder von Kirchenlehrern aufgebracht, oder lediglich eingeschlichen ohne einen noch auszumittelnden Ursprung; denn am Ende genügte ja das Ansehn der Signatur auch für sich allein, es zu stützen.

Wir werden später zu Betrachtungen Gelegenheit finden über den Druck, welchen diese wuchtige und dazu noch stets anschwellende Masse der Tradition auf die Geister ausübte, über den Raum, welcher dem Streben nach eigener Erkenntniß übrig blieb, wenn die erste Sorge darin bestand, von dem Ueberlieferten nicht abzuweichen, über den peinlichen Zwang, welcher angewendet werden mußte, um die nur unterstellte Einstimmigkeit der Tradition als wirklich zu erweisen, um in dem streng gehüteten Zusammensein der christlichen und der entschieden dem Christenthum fremdartigen Elemente der Ueberlieferung, es koste, was es wolle, eine künstliche Harmonie herzustellen. Hier sind zunächst vom höchsten Interesse die Fragen: was von Irrthümern, und zwar der gefährlichsten Art konnte nicht unter das Siegel des heiligen Geistes gestellt werden, wenn man lediglich auf Alter, Allgemeinheit und Uebereinstimmung schaute? welch uneingeschränktes Walten wurde nicht damit dem menschlichen Factor in der Entwicklung der Kirche eingeräumt, der Sünde des Menschen, seinem Irrthum, seiner Selbstsucht? welche Widerstandsmittel standen kraft dieser Theorie von der Tradition dem Katholicismus zu Gebot wider eine Ausbeutung der letztern im Dienst selbstsüchtiger Bestrebungen der

Träger der Signatur, ihres in reißender Progression zunehmenden körperschaftlichen Egoismus? Die Geschichte gibt auf diese Fragen deutliche Antwort. Die ganze weitere Entwicklung des officiellen katholischen Kircheninstituts im Laufe der folgenden Jahrhunderte liefert den Beweis für die un- und mit der Zeit anti-evangelische Degeneration des christlich-religiösen Gemeinschaftslebens.

Und so ist das die vornehmste und Grund-Gefahr des Katholicismus, daß durch das System der Signatur sein naturnothwendiges Bedürfniß nach Einheit mit dem Anfangspunkt auf falsche Bahnen geleitet, der reine Anfangspunkt ihm durch einen willkürlich gemachten verstellt, seine Rückwärtsschau unbefugterweise begrenzt und diese Begrenzung unter eine tyrannische Hut genommen wurde. Die geheiligte Tradition lagerte sich mit dem Ballast ihrer unvollkommenen Bildungen zwischen die jeweilige Gegenwart und den echten, primitiven Anfangspunkt der Kirche. Der Schutt offenbarer Irrthümer, wie scheinfertiger, halbfertiger und unfertiger Gedanken verschüttete den alleinigen klaren Born evangelischer Wahrheit in der heiligen Schrift. Wie ein unübersteiglicher Wall thürmte sich die Ueberlieferung empor und wurde, je länger, desto mehr zur Scheidewand zwischen dem katholischen Dogma und dem Evangelium, zwischen einem gemachten und dem wahren geschichtlichen Christus, zwischen einer vermeintlichen Heilsoperation und dem echten, alleinigen Weg der Heilsgewinnung.

Die bisher entwickelten Vorstellungen von der Tradition haben sich unverändert durch die Reihe der Jahrhunderte in der katholischen Kirche fortgeerbt. Erst der moderne Katholicismus in Deutschland hat sich die Bedenken nicht zu verbergen vermocht, welche gegen diese überlieferte Form der Traditionslehre sich nothwendig erheben. Katholische Gelehrte, wie Möhler in seiner Symbolik, sowie in der Schrift „Von der Einheit der Kirche", haben daher eine Art von Revision derselben unternommen, um ihr eine den Interessen des Katholicismus gegenüber dem geläu-

terten Zeitbewußtsein entsprechendere Fassung zu geben. **Möhler** hat dies auf einem zwiefachen Wege versucht. Einmal hat er das durch die Tradition gesetzte Verhältniß auf ein allgemein menschliches, durch die Natur des Menschen bedingtes zurückzuführen sich bemüht, welches dann auch im christlichen Gemeinleben seine Analogie habe, indem der Christ, wie der Mensch überhaupt durch ein natürliches Bedürfniß zur Berichtigung und Befestigung seiner Meinungen und Urtheile an seine Mitmenschen, resp. die Gesammtheit der Gläubigen gewiesen sei. Der andere Weg ist der einer Bestimmung des Traditionsbegriffes, bei welcher das Zufällige, menschlich Subjective, Alles, was eine des Menschen unwürdige Abhängigkeit in sich schließt, so viel als möglich aus demselben entfernt werden sollte, indem in Ansehung desselben eine Unterscheidung zwischen Inhalt und Form, Wesentlichem und Unwesentlichem, Allgemeinem und Besonderem zu machen sei, da nur das Allgemeine eine den Glauben des Einzelnen bestimmende Autorität habe, das Besondere und Individuelle hingegen der Individualität des Einzelnen überlassen bleibe. Allein diese idealisirende Umdeutung des Traditionsbegriffes lediglich zu dem in der Kirche in steter Entwicklung sich fortbewegenden wissenschaftlich-religiösen Geist zeugt zwar von einer richtigen Einsicht in das Fehlerhafte des Begriffs in seiner hergebrachten Gestalt und von einem höchst anerkennenswerthen Bemühen, dasselbe zu verbessern; allein weder daß dieser vergeistigte Traditionsbegriff auch wirklich derjenige der katholischen Kirche von Anbeginn gewesen, also der wahrhaft traditionelle sei, noch viel weniger, daß die vorliegende Construction desselben dem authentischen Ausdruck der maßgebenden kirchlichen Autoritäten über diese Materie auch nur annähernd entspreche, ist bis jetzt von jenen Männern nachgewiesen worden *). Ja, weit näher als die Hoffnung, jenen geläuterten deutschen Traditionsbegriff zur kirchlichen Geltung gebracht zu sehen, dürfte die Befürchtung liegen, daß diese Licenz, welche sich die katholische Theologie Deutschlands in Ansehung desselben genommen hat, gelegentlich von dem noch immer in anerkannter Wirksamkeit stehenden

---

*) Vgl. hierüber z. B. **Baur**, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 484 ff.

römischen Traditionalismus werde unter eine ebenso vernichtende Censur genommen werden, als bisher schon so manche ähnliche Licenz. Es ist daher auch für uns Berechtigung genug dazu vorhanden, bei der Behauptung der gefährlichen Consequenzen zu verharren, welche aus dem ältern Traditionsbegriff ausgesprochenermaßen hervorgehn, vor Allem jener trennenden Scheidewand, welche durch den Wall der Tradition zwischen der jeweiligen kirchlichen Gegenwart und dem reinen Anfangspunkt der Kirche aufgerichtet wird *).

---

*) Wenn daher neuerdings Katholiken in Deutschland sehr empfindlich durch Behauptungen sich berührt zu fühlen und sie sogar als eine unwürdige Uebertreibung confessioneller Polemik zu denunciren angefangen haben, wie die, daß der Katholicismus nicht im Besitz des ganzen, unverfälschten Christus sei, so ist selbst der friedfertigste Sinn, so lange er es mit der Wahrheit Ernst nimmt, mit Nichten verpflichtet, ein Recht zu solchem Vorwurf einzuräumen. Gewiß darf es dem Katholiken so wenig als dem Protestanten verargt werden, wenn jeder von beiden ein lebendiges, sogar ein reizbares Gefühl für die Familienehre seiner Kirche in sich trägt. Aber ebenso gewiß ist beiden zugleich das zuzumuthen, daß jeder, der in Angelegenheiten seiner Kirche das Wort ergreift, dazu auch eine ausreichende Kenntniß von der Lehre derselben mitbringe. Daß solche Kenntniß im Allgemeinen unter Katholiken häufiger angetroffen werde, als unter Protestanten, ist ein Satz, den wir wenigstens aus unsrer Erfahrung zu bejahen nicht im Stande wären. Viel häufiger ist uns in katholischen Kreisen ein Grad von Unbekanntschaft mit dem Wesen der katholischen Kirche und den authentischen Darlegungen ihrer Lehre begegnet, wie man ihn dort sogar bei Laien nicht erwarten sollte, und der jedenfalls mit der Empfindlichkeit über protestantische Darstellungen, welche sich rein an die authentischen Quellen der Sache hielten, außer allem Verhältniß stand. Persönliches Wohlmeinen auf katholischer Seite, ja Bessermeinen als die Kirche und ihre Häupter muß gewiß und besonders in unsern Tagen gebührend geschätzt werden. Dahingegen besitzt auch hier die Licenz des Einzelnen nicht das Recht, dem authentischen Ausdruck des kirchlichen Systems sich zu substituiren, oder sich selbst als solcher zu geriren. Dergleichen kann keine Kirche gestatten, am wenigsten die katholische. Vollends aber das Gegentheil jenes Wohlmeinens, die Gewöhnung, seinen Verdruß darüber, daß in der eignen Kirche Vieles nun einmal so ist, wie es ist, und nicht anders und besser, an denen auszulassen, welchen die Pflicht obliegt, über dergleichen zu reden und dabei der Wahrheit stets die Ehre zu geben, ist nichts Anderes als eine häßliche Unart, die man sich abgewöhnen sollte, anstatt damit imponiren oder sonst irgendwie einen Vortheil auf seine Seite bringen zu wollen. Denn der ernsten, gewissenhaften Forschung zu imponiren und sie kleinlaut zu

Aus dem Traditionsprincip des älteren Katholicismus und dem System der sacramentalen Signatur, von welchem jenes Princip nur der Ausfluß ist, entwickelte sich aber noch manches weitere Gefährliche.

Es liegt nach den bisherigen Ausführungen im System der Signatur unter Anderem dieses Dreifache: 1) daß in den Trägern der Priesterweihe, wenigstens ihrer Gesammtheit nach, eine specifische göttliche Begabung positiv zu Ausübung gewisser Heilswirkungen, negativ wenigstens zu einheitlicher, durch den sonstigen Wechsel der Zeiten hindurch sich gleichbleibender Fortpflanzung der reinen Heilswahrheit anerkannt werden muß; 2) daß somit die von der Signatur gehütete katholische Kirche im Besitz der unverfälschten Lehre, wie der Institutionen Christi sich befindet, daß folglich 3) ihre Lehr- und sonstige Tradition den Charakter einer widerspruchsfreien, durch keinen Irrthum getrübten Einheit und Einstimmigkeit an sich trägt.

Dem Katholicismus selbst hätten je länger, desto weniger die schweren Bedenken kaum entgehen können, denen die Behauptung von der Einheit und Einstimmigkeit der kirchlichen Tradition in der Wirklichkeit unterliegt. Denn die Tradition schon der ersten Jahrhunderte ist nicht einstimmig, weder die mündliche mit der schriftlichen, noch die erstere mit sich selbst. Die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte gehen nicht bloß vielfach weit über die Schrift hinaus,

---

machen wird man durch bloße Ungeberdigkeit niemals vermögen, und ebenso wenig ist der durch Ungeberdigkeiten für den Moment vielleicht errungene Vortheil über die Wahrheit ein wirklicher und nachhaltiger. Denn die thatsächliche Wahrheit ist zugleich immer auch die Wirklichkeit und bringt als solche selbst durch die dichteste Verschleierung immer wieder durch, oder wird wohl sogar mitunter durch die eigenen Hausgenossen und Mitinteressenten oft naiv genug und sehr zur Unzeit verrathen. Wen z. B. die obige Behauptung über den Christus der katholischen Kirche verdrossen haben sollte, der wolle nur von der Hymne an Maria als mediatrix hominum, als felix puerpera, nostra pians scelera, im römischen Missale Notiz nehmen und damit die Ausführungen des päpstlichen Hoftheologen P. Perrone über die caro Christi vergleichen. Er wird dann wissen, wohin er eigentlich seinen Verdruß zu adressiren hat, und hinreichenden Grund finden, Aeußerungen ähnlicher Art wie unser Schlußurtheil über das Gefährliche im katholischen Traditionsbegriff unangefochten zu lassen.

sondern sie befinden sich sogar nicht selten mit ihr in Widerspruch. In den ältesten Versuchen katholischer Lehrausbildung begegnen wir nicht nur einer solchen Verschiedenartigkeit der Lehrformen, mit denen am Ende eine Einheit im Wesentlichen sich wohl vertrüge, sondern zugleich Sätzen und Behauptungen, die wirklich einander ausschließen, wesentlichen Widersprüchen zwischen dem einen Lehrer und dem andern, klaffenden Differenzen zwischen kirchlichen Autoritäten, z. B. den Concilien. Je strenger der Begriff katholischer Lehreinheit gefaßt wurde, desto weniger konnte man sich Thatsächlichkeiten solcher Art verbergen. Und doch war es nach den einmal gegebenen Prämissen eine Nothwendigkeit, der sich schlechterdings nicht entrinnen ließ, das Theorem von der Einheit und Einstimmigkeit katholischer Tradition unter allen Umständen zugleich als Wirklichkeit zu behaupten. Nachdem die Begriffe „Katholicismus" und „Signatur" einmal in der Vorstellung des Zeitalters sich schlechterdings identificirt hatten, war die Tradition nichts Anderes als die geheiligte Productivität der Signatur selber. Es gestaltete sich folgendes Dilemma: entweder mußte die Autorität der Signatur der Autorität der Wirklichkeit weichen, oder die Autorität der Wirklichkeit und des Augenscheines der Autorität der Signatur. Ein Drittes war nicht möglich. Die Entwicklung des Katholicismus aber, gebunden an das System der Signatur, entschied sich nothwendig in der letzteren Richtung. Was der behaupteten Einheit der katholischen Lehrtradition an Evidenz abging, das supplirte die Signatur durch ihre eigene Autorität. Sie erhob es zur Pflicht, das zu glauben und zwar Alles zu glauben und auf ihre alleinige Autorität hin zu glauben, was ihrem Interesse entsprach, daß es geglaubt werde.

Hierdurch aber verwickelte sich der Katholicismus in einen unvermeidlichen Widerspruch mit dem Grundbegriff christlicher Wahrheits- und Heilsaneignung, dem des Glaubens. Es blieb dem Katholicismus nichts übrig, als entweder des wesentlichsten Merkmals seiner geschichtlichen Ausprägung sich zu entäußern, oder mit dem Glaubensbegriff eine unschriftmäßige, ja sogar entschieden schriftwidrige Aenderung vorzunehmen. Auch hier gab es kein Drittes und auch in dieser Beziehung stand er unter der zwingenden Gewalt seiner geschichtlichen Verleiblichung.

Wir dürfen den Beweis dafür nicht schuldig bleiben. Aber auch um, ähnlich wie beim Traditionsprincip, einem allgemeinen kirchlichen Bedürfniß im Katholicismus nicht die Art entgelten zu lassen, in welcher man es hier zu befriedigen suchte, werden wir vorher einen Blick zu werfen haben auf die Natur des biblischen Glaubensbegriffes*).

Das Wort „Glauben" hat im Neuen Testament zwei unterschiedene Bedeutungen, für welche bekanntermaßen die griechische und lateinische Sprache jede nur eine einzige Ausdrucksform besitzt. Auch die deutsche Sprache ist im gleichen Fall. Doch ist sie im Stande, wenigstens durch die Verschiedenheit des Artikels vor dem Wort beide Bedeutungen auch äußerlich in ihrer Unterschiedenheit etwas bestimmter zu kennzeichnen. Das Wort bedeutet nämlich einmal: den Glauben, d. h. das, was geglaubt wird oder geglaubt werden soll, den Glauben als Gegenstand; zweitens: das Glauben, d. h. den Glauben, welcher glaubt oder von welchem geglaubt wird, die Glaubensfunction des menschlichen Geistes. Schon die ältere Theologie unterschied daher dies Objective und Subjective im Glaubensbegriff, oder die fides, quae creditur, und die fides, qua creditur. Indessen ist die erstere Bedeutung im Neuen Testament die ungleich seltnere. Sie liegt hauptsächlich vor in Stellen wie Apg. 6, 7: „Und das Wort nahm zu, und die Zahl der Jünger ward sehr groß zu Jerusalem. Es wurden auch viele Priester dem Glauben gehorsam"; Röm. 1, 5, wo Paulus von Christo empfangen zu haben bezeugt „Gnade und Apostelamt, unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter seinem Namen". In der zweiten, herrschenden Bedeutung dagegen findet sich das Wort an unzähligen Stellen. Dabei ist genau zu achten auf die psychologische Zuständlichkeit, in welcher die heilige Schrift den in der Function des Glaubens begriffenen menschlichen Geist sich denkt. Sie macht sich überaus kenntlich in Stellen wie

*) Wir bitten, zur folgenden Erörterung zu vergleichen unsre Schrift: „Der Weg zu Christo" (Frankfurt a. M. 1853), S. 213 ff. 329 ff. (vgl. auch oben 1. Abth., S. 127 ff.).

Späterer Zusatz: „Vgl. auch Kliefoth, Kirchliche Zeitschrift (1854), S. 87. D. H.

z. B. Matth. 9, 22, wo Jesus zu der Blutflüssigen, welche Heilung von ihm empfangen, spricht: „Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen"; ferner Matth. 17, 20, wo Jesus seine Jünger mit den Worten anredet: „Wahrlich, so ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: hebe dich von hinnen dorthin, so wird er sich heben und euch wird nichts unmöglich sein." Soviel geht aus beiden letztern Stellen unzweifelhaft hervor, daß der Geist im Acte des Glaubens nicht im Zustand des Todes, des Schlummers, der trägen Ruhe, überhaupt nicht in einem thatlosen, rein leidentlichen Zustand, sondern in dem einer lebendigen Thätigkeit, ja der höchsten Activität gedacht wird; ferner, daß bei dieser Thätigkeit durchaus nicht etwa die erkennenden, intellectuellen Vermögen des menschlichen Geistes vorwiegend in Wirksamkeit treten, sondern die praktischen Gemüthskräfte. Das Glauben erscheint hier als die intensivste Steigerung des gesammten Seelenlebens, als ein Act des hingebendsten Vertrauens, in welchem sich alle höheren Geistes- und Gemüthskräfte concentriren, so daß dieselben theils zum Organ werden, um die mächtigsten Einwirkungen aufzunehmen, theils zum Leiter und Hebel, um dergleichen nach außen ausgehn zu lassen. Mit einem Wort: der Begriff des Glaubens erscheint hier begleitet von dem charakteristischen Merkmal der Kraft, er ist seinem Wesen nach ein durchaus dynamischer*).

Wir haben aber die Eigenschaften des Glaubensbegriffes auch noch nach andern Seiten hin näher zu untersuchen. Vor Allem ist dies nothwendig, um sich nicht durch Einzelnes, was die heilige Schrift vom Glauben zu lehren scheint, über das beirren zu lassen, was sie davon wirklich lehrt.

Schon die regelmäßige Nebeneinanderordnung von Glauben und Buße in der heiligen Schrift, z. B. Apg. 20, 21; 28, 26. 27, zeigt aufs augenscheinlichste, daß der lebendige Glaube neben dem Momente des hingebenden Vertrauens zugleich das der Demuth

*) Spätere Randglosse: „Dieses dynamische Moment im Glauben findet sich trefflich entwickelt bei Vinet, Reden über einige religiöse Gegenstände, übersetzt von A. v. Bonin" (Hamburg 1856), Heft 2. D. H.

in sich schließt, ja die tiefste Selbstverleugnung zu seiner Voraussetzung hat (Kol. 2, 12). Wenn im unerlösten Leben des Menschen die Selbstsucht in der zweifachen Richtung des Hochmuths und der eiteln Anhänglichkeit an sinnlichen Besitz und Genuß die herrschende Macht ist, so handelt es sich im Glauben ebenso um die lebendige Erkenntniß und ernstliche Verneinung des Unwahren und Verkehrten dieser isolirten Existenz, als um das lebendige Bewußtsein, nur insofern Theil zu haben am wahren Sein, als man Christo angehört. Ohne ein solches Dahintenlassen des Fleisches und alles dessen, was dem Fleisch angehört, ist der Begriff des Glaubens nicht vollziehbar (Röm. 8, 1—11). Im Gläubigen muß es wenigstens principiell, wie Luther treffend sagt, „mit dem alten Menschen zu einem Untergang gekommen" sein. Aber wohlverstanden: mit dem alten Menschen, nicht mit dem Menschen überhaupt. Daher findet im lebendigen Glauben zwar die tiefste Selbstverleugnung statt, aber keineswegs ein Aufhören des Eigen, des Selbst. Im Gegentheil: von seiner „Sucht" des Selbst, der Krankheit des Eigen, der Eigenheit, die nur allein und schlechterdings gelten will, dem Princip nach frei geworden, bildet das Selbst die beharrende Grundlage für eine nie aufhörende Reihe von Strebungen, den alten Menschen in immer weiterm Umfang zum Untergang zu bringen, für ein nie gestilltes Bedürfniß wie intensiver Stärkung des schwachen Glaubens, so extensiven Wachsthums in Beziehung auf den noch undurchdrungenen Glaubensstoff. Ja, die Wahrheit, daß das Ich im Act des Glaubens und als Basis für denselben zwar nicht seine Ich- und Selbst*sucht*, wohl aber seine Ich- und Selbst*heit* nothwendig zu behaupten hat, findet ihre Anwendung nicht bloß auf jene Staffel, auf welcher der Mensch den Glauben, den er als Keim und Princip in sich trägt, in stetem Fortschreiten nach beiden Richtungen hin auch zu verwirklichen trachtet, sondern ebenso auf die Anfangsstaffel der Glaubensgewinnung selber. Dies wird deutlich aus der Art, wie der Glaube seine Entstehung nimmt. Kein Mensch ist der unabhängige Schöpfer seines Glaubens, d. h. es bringt Keiner sein Glauben aus eignen Mitteln und Vermögen hervor, sondern daß Einer glaubt, ist bei Jeglichem die Frucht einer realen Einwirkung Gottes auf sein inwendiges Leben, einer Wirksamkeit des heiligen Geistes,

welche sich vollzieht in und mit der Predigt des göttlichen Wortes (Röm. 10, 17). — Das Glauben ist, von Seiten seiner Entstehung betrachtet, nichts Anderes, als die willige Aufnahme, die freudige Hingabe an jene erfahrenen Wirkungen, und neben der Aufnahme und Hingabe steht die Abkehr, der Widerstand, der Trotz, mit welchem sich das Herz gegen dieselben verschließt. Wo aber thatsächlich neben Hingabe auch solcher Trotz stattfindet, da befindet sich das Ich thatsächlich im Zustand der Freiheit. Wie das Nichtglauben eine Aeußerung dieser formellen Freiheit ist, so ist auch das Glauben das Ergebniß eines gleichen freien Verhaltens zu der göttlichen Glaubenswirkung, und diese Freiheit ist es, welche die heilige Schrift selbst unter Anderem in den Worten anerkennt: „Das Glauben ist nicht Jedermanns Ding" (2 Thess. 2, 3).

Demnach muß mit dem Besitze der Freiheit das Ich zugleich stets im ungeschmälerten Selbstbesitz gedacht werden. Aus demselben Grunde aber ist das Glauben, wie es die höchste Angelegenheit des Menschen ist, in demselben Grade auch die allerpersönlichste Angelegenheit desselben. Das Glauben ist immer nur Selbstglauben, stets bedingt durch die eigene freie Hingabe jedes Einzelnen an die Glaubenswirkung. Achten wir nunmehr auf eine Reihe wichtiger Folgerungen, welche sich hieraus ergeben, theils für das Verhalten des Subjects zu sich selbst im Act des Glaubens, theils zu dem Glaubensobject oder Glaubensstoff.

Vor Allem ist so viel gewiß: kein Mensch kann für den andern glauben, oder keiner den andern zu seinem Stellvertreter bestellen in dieser höchsten Lebensverrichtung, sondern der Gläubige glaubt nur dann, wenn er glaubt.

Ferner: der Gläubige glaubt nur, **was** er glaubt, d. h. das, was wahrhaft und wirklich zu seinem inwendigen Menschen Zugang gefunden, was als Kraft von Gott, als Wahrheit von oben von diesem erfahren worden, was sich in beiden Hinsichten aus der eignen Erfahrung vor demselben legitimirt hat. Würde daher Jemand sich einreden zu glauben, oder ließe sich Jemand von einem Andern dergestalt imponiren, daß er das, was ihm von demselben als Glaubensgegenstand vorgehalten und eingeschärft wird, als

solchen willig anerkennte und sich gefallen ließe, so wäre ein solches Glauben kein Glauben mehr, sondern nur der Schein des Glaubens, weil es nicht auf der eigenen Erfahrung des Inwendigen ruhte, nicht Wirkung der Anziehungskraft des Glaubensgegenstandes, des Berührtseins von der Glaubenserweckung des heiligen Geistes, nicht That der freien Hingabe wäre. Solch Glauben wäre vielleicht nicht in jedem Fall ein bloß todtes Fürwahrhalten, sondern im besten Falle ein Act irgendwie begründeten Vertrauens. Immerhin aber bestände es nur in einem Verhalten des Geistes zu der Person, zu der Autorität, nicht zu sich und zu der Sache selbst. Sei es die Wirkung der Ehrfurcht oder der Furcht, der Geistesschlaffheit im Ganzen oder nur im besonderen Fall: so wäre solches Glauben nur ein erzwungenes, eine Gewalt, die der Mensch an sich selbst übt oder üben läßt, und, weil ein unfreies und unlebendiges, ebendarum auch ein unwirkliches. Ueberall daher, wo die Schrift auf den lebendigen Glauben dringt und gegen den todten zeugt, da zeugt sie ebendamit auch gegen solch erzwungenes Glauben.

Das Glauben darf nie verwechselt werden mit der Glaubenserkenntniß, der Reflexion des wissenschaftlichen Geistes über den Glaubensinhalt und ihren Begriffsschöpfungen und Systemen. So gewiß die echte Glaubenserkenntniß ruht auf der Glaubenserfahrung, so gewiß nicht diese erst auf jene folgt, sondern jene auf diese, ebenso gewiß ist auch die Glaubenserfahrung als das zeitlich Erste zugleich sachlich unabhängig von dem, was ihr zeitlich erst folgt, und es hat daher auch der gesammte Begriffsvorrath der Glaubenserkenntniß, so schätzbar an sich, so nothwendig er für gewisse Classen der Gläubigen und gewisse Bedürfnisse der Gesammtgemeinde sein mag, doch für das Glauben jedes Einzelnen in der Christenheit insgemein nicht eine solche Bedeutung, daß durch die Schwierigkeit, ihn letzterer nahe, oder die Unmöglichkeit, ihn in den Bereich des inwendigen Erfahrungslebens Aller zu bringen, die Reinheit, Lebendigkeit und Fülle christlichen Glaubens an sich Eintrag erlitte. Ja man kann diese Selbstgenugsamkeit des unmittelbaren Glaubens gegenüber der Anpreisung des Heilbedingenden einer bestimmten Form der Glaubenserkenntniß in manchen Zeiten nicht stark genug betonen.

Auch erscheint das Glauben, was seine Echtheit betrifft, nirgends in der Schrift bedingt durch den Umfang, in welchem es den Glaubensstoff in sich aufgenommen hat, sondern lediglich durch die innere Aufrichtigkeit, Lebendigkeit und Stärke des Psychologischen der Glaubensfunction und deren gerade Richtung auf das Hauptobject des Glaubens. Weder die Blutflüssige, welcher ihr Glauben geholfen, noch die Tausende, welche von Petrus am ersten christlichen Pfingsten, nachdem sie gläubig geworden, die Taufe empfingen, noch die Apostel, welche der Herr so wiederholt nicht bloß wegen ihres Kleinglaubens schilt, sondern die sich sogar auf einem trostlosen Unglauben an seine Auferstehung betreffen lassen, — weder die Einen, noch die Andern hatten, als sie Gläubige geworden waren und durch den Glauben selig und gerettet von dem künftigen Zorn und ihres Glaubens zu leben anfingen, bereits die Gesammtsumme des christlichen Glaubensstoffes zu ihrem lebendigen Eigenthum gemacht, geschweige denn etwa alle Kapitel einer wissenschaftlichen Dogmatik durchgeglaubt.

Für die Echtheit des Glaubens gibt es ein großes Gesetz und Merkmal, nämlich, daß jene göttliche Kraftwirkung, durch welche der Glaube geweckt wird, bis in den innersten Lebensherd des Menschen sich Bahn gebrochen, daß sie dort Aufnahme gefunden hat, in ihrer Selbstbezeugung erfahren worden ist und den Menschen zum Kampf gegen sein eignes trotziges und verzagtes Herz erregt, daß die gottverwandte, wahre Natur des Menschen, von der Unterdrückung durch die Selbstsucht frei geworden, nunmehr dem Zuge eines neuen Schwerpunktes folgt, dem Zuge des Vaters zum Sohne, dem Zuge des Sohnes selbst, welcher erfahren und aus der Erfahrung erkannt ist und stets lebendiger erkannt zu werden fortfährt als der zweite Adam, der Stammvater einer neuen Creatur, als der eingeborne Sohn vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Wo diese Art von Anschließung an Christum wirklich stattgefunden hat, wo durch sie zugleich die Bedingungen einer dauernden Gemeinschaft mit ihm hergestellt worden sind, wo endlich die Gemeinschaft mit Christo in Wahrheit den Mittelpunkt des innern Lebens bildet, da ist ebendamit vom Gemüthe die Grundthat vollzogen, welche das Wesen des Glaubens ausmacht, da ist nicht nur überall auch das echte

Glauben unmittelbar verwirklicht, sondern, wie die zahlreichen biblischen Beispiele lehren, selbst einer höchst intensiven Kraftentwicklung fähig.

Auf diese dynamisch=qualitative Natur des Glaubens entgegen einem überwiegend quantitativen Glaubensbegriff wird zugleich jede genauere Erwägung des fraglichen Begriffes hinführen. Vor Allem stellt nirgends die heilige Schrift etwa ein quantitativ größeres Glaubensmaß auf, was doch zu erwarten wäre, wenn davon die Echtheit und Lebendigkeit des Glaubens an sich abhinge. Dann aber ist zu fragen: welcher Mensch vermöchte wohl alsbald seines Glaubens gewiß und froh zu werden, wenn Freudigkeit und Gewißheit an solches Durchmessenhaben eines seiner Natur nach unerschöpflichen Glaubensstoffes gebunden sein sollte? Wie würde es um diejenigen stehn, welche etwa erst kurz vor dem Ende ihres Lebens die Wirkungen der heimsuchenden Gnade erfahren oder der letztern ihre Herzen öffnen? Oder wäre der Glaube jener Tausende von Einfältigen und Schlichten, welche sich aufrichtig dem Heiland ihrer Seelen zugewendet haben, darum kein Glaube, weil sie in der bezeichneten Richtung nie über die Anfangsstadien hinauskommen? Oder welcher Mensch — und sei er der Erfahrungsreichste und Denkbeflissenste — darf sich vermessen, den Glaubensstoff erschöpft zu haben? Welcher Aufrichtige wird sich nicht zu dem Geständniß gedrängt sehen, daß er in vielem Betracht selbst bis zum Ende seines Lebens nie über jene Anfangsstadien hinausgekommen ist? Endlich spricht für unsre Behauptung aufs entschiedenste auch die Analogie der Entfaltung, welche wir den Glauben, als Princip des sittlichen Lebens betrachtet, nehmen sehn. Der Glaube wandelt nicht mit einem Zauberschlage thatsächlich nach allen Seiten den alten Menschen in den neuen um, sondern auch am Gläubigen bleibt noch die Sünde haften. Was in und mit dem Beginn des Glaubens unmittelbar gesetzt ist, besteht, obschon jeder Christ weiß, ein wie Großes es an sich ist, doch nur darin, daß die Sünde nunmehr im Centrum des Ich überwunden und zu einer solchen Beschaffenheit seines erscheinenden Daseins herabgesetzt ist, daß sie alsdann im fortgehenden Proceß der Heiligung in immer weiterem Umfang aus demselben weichen soll.

Gerade hieran aber knüpft sich ein Weiteres von äußerster Wichtigkeit. Da der Glaube nur die ideale Vorausnahme eines Zukünftigen in die Gegenwart ist, noch nicht aber die reale Verwirklichung desselben, wie ja in keiner Richtung des Lebens Anfang und Vollendung unmittelbar zusammenfallen können, so ist es unvermeidlich, daß auch der Glaubensstoff vielfach und lange als ein noch undurchdrungener gleichsam außerhalb des Gläubigen steht. Ja es muß der Fall gesetzt werden, daß, eben weil das Undurchdrungene der dynamischen Natur des Glaubens nicht entsprechend ist, der Geist bei Aneignung desselben auf beträchtliche Schwierigkeiten stößt, daß er dem, was zunächst nur in der Bedeutung eines rein Stofflichen ihm gegenübersteht, sogar widerstrebt. Es fragt sich daher: wie verhält sich ein psychologischer Zustand dieser Art zur Echtheit des Glaubens? wird der Begriff des Glaubens durch solches Widerstreben nicht alterirt? Allein die letztere Frage ist bestimmt zu verneinen. Denn es kommt in einem Zustand dieser Art das Widerstreben nie für sich allein vor, sondern stets in Gesellschaft eines Andern. Dieses Andere aber ist das gewaltige Angefaßtsein und Angefaßtbleiben des Gläubigen von der Macht, durch welche das Glauben in ihm zuerst geweckt und bis dahin genährt worden ist, die unerschütterlich begründete Gemeinschaft mit Christo und jenes Element des hingebendsten Vertrauens zu ihm, welches den lebendigen Inhalt der Grundthat des Gemüthes im Glauben bildet, mit Einem Worte: die im Gemüth lebendig gewordene Autorität Christi. Hier nämlich ist der Punkt, wo im christlichen Glaubensbegriff, so sehr derselbe auch die todte Autorität ausschließt, doch auch das Moment der Autorität in echtem Sinn allerdings seine Stelle findet. Ein unzerstörbares Interesse hält den einmal gläubig Gewordenen an der gesammten Mannigfaltigkeit des Stofflichen fest, die mit der großen Thatsache der Erlösung in einem urkundlichen Zusammenhang steht. Ein mächtiges Gefühl der Pietät im eigentlichsten Sinne erfüllt ihn selbst gegenüber denjenigen Stoffen, welche zur Zeit noch außerhalb des Kreises sowohl seiner Erfahrung, als seiner Erkenntniß liegen. Durch heilige, unzerreißbare Bande fühlt sich selbst in seinem Widerstreben der Geist doch stets mit diesen Stoffen verknüpft und immer von Neuem auf dieselben zurückgeführt. Die

fesselnde Macht aber ist keine andere als die der Autorität des Herrn, an den er gläubig geworden ist. Sie läßt ihn nicht los, sie ist für ihn eine entscheidend bestimmende, aber zugleich auch eine lebendige Autorität. Auf diesem Merkmal des Lebendigen im Begriff der Autorität ruht das ganze Gewicht im christlichen Autoritätsbegriff *). Nur in dieser Form ist der Autoritätsbegriff überhaupt im Christenthum vollziehbar. Nur als lebendige vermag die Autorität zu der christlichen Glaubensfunction ein Verhältniß zu gewinnen, weil nur als lebendige sie nicht das dynamische Wesen derselben zerstört, sondern sich demselben anschließt. Die lebendige Autorität aber im Unterschied von der todten, blinden, erzwungenen, ist diejenige des frei gewonnenen und wohlbegründeten Vertrauens auf Christum. Kraft desselben fühlt sich der Glaubende ebenso berechtigt, als von Innen gedrängt, von der Wahrheit und Wirklichkeit des bereits Erfahrenen und Erkannten auf die Wahrheit und Wirklichkeit des zur Zeit noch nicht Erfahrenen und Unerkannten sichere Schlüsse zu ziehen. Darum ist, sobald der Mensch aus lebendiger Erfahrung an Christum als seinen alleinigen Erlöser zu glauben begonnen hat, ebendamit auch für die Autorität Christi jenes lebendige Fundament gelegt. Es ist lebendig, weil es auf der bereits gewonnenen Selbsterfahrung des Subjects ruht. Aber zugleich ist es ausschließlich Fundament nur für die Autorität Christi, weil der Glaubende nur von Christo, nicht von irgend einem Andern die Erlösung empfangen zu haben sich aufs Bestimmteste bewußt ist. Der Begriff der Autorität Christi ist hiemit ein dem christlichen Glauben wesentlicher, ebendamit aber auch einer Uebertragung und Verallgemeinerung in seinem eigentlichen Sinn nicht fähig. Nur analogisch und abgeleiteterweise kann ein Mensch zu dem andern in religiösen Dingen im Verhältniß der Autorität stehen, niemals aber so, daß eines Menschen Autorität neben oder gar über und an die Stelle Christi, zwischen ihn und seine Erlöseten treten dürfte. Vielmehr so hoch

*) Spätere Randglosse: „Aehnliches spricht Vinet aus a. a. O., S. 31, und Bd. V, S. 46 gibt er eine ausführliche Entwicklung des Autoritätsbegriffs."

D. H.

der Menschensohn die Menschenkinder überragt, ebenso hoch steht über den Autoritäten der Menschheit Er als die Autorität, die Autorität schlechthin, die lebendige Autorität. Darum heißt es: „Er hat Etliche zu Aposteln gesetzt, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amtes, dadurch der Leib Christi erbauet werde", und: „werdet voll Geistes", aber zugleich auch: „ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen; denn Einer ist euer Meister, Christus", und: „ihr seid theuer erkauft: so werdet nicht der Menschen Knechte."

So ist das Glauben des Christen auf allen Staffeln, welche es durchschreitet, in vollem Sinn „eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet". Es gilt aber auch von ihm jenes: „wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat". Denn wer niemals erfahren, sondern nur im Verzicht der Furcht oder Trägheit auf das Selbst bloß der Autorität sich unterworfen hat, dem wird durch jeglichen Andrang von innen oder von außen leicht das geraubt werden, was er nicht wahrhaft besitzt, sondern nur zu besitzen wähnte oder zu besitzen sich den Schein gab. Weil das Glauben eine Kraft ist, so ist die herrschende Zuständlichkeit im Glauben nicht Ruhe, am wenigsten Trägheit oder lediglich ein in sich befriedigter Selbstgenuß, sondern lebendiges, nie unterbrochenes Wirken und Ringen von Stufe zu Stufe in Heiligung und Erkenntniß. Es liegt in dieser Grundbeschaffenheit des Glaubens selbstverständlich, daß sie den Glauben zugleich unabläßig vorwärts treibt, wie im Proceß der Heiligung zum thatsächlichen Reinerwerden von Sünde, so in dem parallelen Proceß des lebendigen Verständnisses zur Reinigung von Irrthum, zum Emporsteigen von Erfahrung zu Erfahrung, von Erkenntniß zu Erkenntniß, zu immer tieferer und umfassenderer Aneignung der Wahrheit. Und zwar nicht trotz der Autorität Christi fühlt sich der Glaubende zu diesem steten Fortschreiten gedrängt, sondern durch die Autorität selbst. In ihr selber liegt hiezu der unabläßige Reiz und Antrieb.

Weil sie selbst eine lebendige ist, so wird und muß sie auch vermögend sein, Leben zu wecken und zu erhalten.

So besteht der christliche Glaubensbegriff überall nur da und nur insofern in seiner Reinheit und Wahrheit, wo er sich in diesem seinem dynamisch=qualitativen Charakter und der Glaubende im ungeschmälerten Besitz seiner Persönlichkeit und sittlichen Freiheit behauptet. Es bedarf daher auch keiner weitern Ausführung, daß, gleichwie alle echte Kraftentwicklung des Geistes überhaupt nur aus solcher Freiheit sprießt, auch die Lebendigkeit und Freudigkeit des Glaubens diese Freiheit zu ihrer Voraussetzung behält, somit selbst die auf die Eigenheit verzichtende Hingabe an Christum nur als eine freie Hingabe, nicht aber als eine Hingabe der Freiheit erscheint, vielmehr durch sie die natürliche, lediglich formelle Freiheit zu der weit höhern, realen, inhaltvollen Freiheit des Christenmenschen, der Freiheit der Kinder Gottes, zu der Freiheit sich steigern soll, womit uns Christus befreit hat.

Kehren wir nunmehr zu der Untersuchung über den Katholicismus zurück, so lassen sich die Aenderungen an dem christlichen Glaubensbegriff, zu welchen er durch seinen einmal gewonnenen Formcharakter gedrängt wurde, kurz zusammenfassen in der Umsetzung dieses durchaus d y n a m i s c h = q u a l i t a t i v e n Begriffs in einen m e c h a n i s c h = q u a n t i t a t i v e n. Er ließ das dynamisch=quantitative nicht sowohl über=, als in dem letztern untergehen. Betrachten wir näher das Wie? jener Umsetzung.

In der heiligen Schrift steht neben dem vorherrschenden subjectiven zugleich jener objective Begriff des Glaubens, welcher geglaubt werden soll. Obwohl er der seltenere ist, so kann nicht darin ein Grund zu Vorwürfen gegen den Katholicismus liegen, daß er denselben hervorzog und zu gebührender Geltung zu bringen suchte. Denn die Hervorhebung des objectiven Glaubensbegriffes ist für das christliche Kirchenthum ein ebenso unabweisbares Bedürfniß als das Eingehen in die vorgefundene Begriffswelt bei seinem Durchgang durch die Menschheit und das Streben, die jeweilige Gegenwart der Kirche mit ihrer Vergangenheit in Zusammenhang zu erhalten. Der Katholicismus mußte, je mehr er in seiner innern und äußern Organisation überhaupt fortschritt, in demselben Grad auch über seinen Glaubensinhalt sich klar zu werden

und zu einem gegenständlichen dogmatischen Ausdruck zu gelangen suchen. Auch wußte der Katholicismus der drei ersten Jahrhunderte im Ganzen von Uebertreibungen der an sich gerechten Werthschätzung des dogmatischen Ausdrucks dessen, was geglaubt werden sollte, sich noch frei zu erhalten. Dagegen artete schon mit dem 4. Jahrhundert und von da an unter den großen dogmatischen Streitigkeiten der folgenden Jahrhunderte immer mehr jene gerechte Werthung der dogmatischen Ausprägung des kirchlichen Glaubensbewußtseins in eine abergläubische Verehrung der dafür von der Hierarchie aufgestellten Formel aus und es trat eben damit in demselben Verhältniß auch jener objective Glaubensbegriff entschieden in den Vordergrund. Allein auch jene Formelverehrung wäre als eine an allen Kirchenkörpern zeitweise vorkommende Krankheitserscheinung noch verzeihlicherer Natur. Dagegen aufs höchste verantwortungsvoll war das, daß, je bestimmter der Traditionsbegriff bis zum 5. Jahrhundert sich fixirte, in demselben Maße die Rücksichtslosigkeit zunahm, mit welcher der Katholicismus den Glauben, welcher geglaubt werden soll, und die Masse seiner Traditionen identificirte, genauer: für diese den Anspruch erhob, schlechterdings als jener zu gelten.

Das war freilich nur die nothwendige Folge des Princips der Signatur. Dagegen wäre es bei der zwiespältigen Beschaffenheit der Tradition nicht angegangen, derselben die Autorität des Glaubens, der geglaubt werden soll, beizulegen, ohne zugleich an ihrem Inhalt Gewalt zu üben. Zugleich ließ sich sowohl in Betracht der Widersprüche im Inhalt der Tradition selber, als bei ihrem Verhältniß zur Schriftlehre, jenes *Soll* des Glaubens, die Glaubens*pflicht* nicht durchsetzen, ohne dem objectiven Glaubensbegriff ein erdrückendes Uebergewicht zu geben über den subjectiven, ja ohne den letztern ebenso gründlich zu verfälschen, als man den erstern durch Identifikation mit der Tradition verfälscht hatte. Allein nur ketzerische Gelehrte wagten jetzt noch die Widersprüche der Tradition aufzudecken, wie dies gegen Ende des 6. Jahrhunderts der Monophysit *Stephan Gobarus* that*), indem

*) Spätere Randglosse: „Vor ihm bereits *Theodor von Mopsvestia*; vgl. auch *Eutyches* in *Neander's* Kirchengeschichte, Bd. II, S. 722." D. H.

er, ganz abweichend von der gewöhnlichen, nur auf Nachweis der Uebereinstimmung ausgehenden Maxime, in einer besondern Schrift unter 52 Rubriken die divergirenden und sich widersprechenden Aussprüche der Kirchenlehrer über verschiedene dogmatische Gegenstände zusammenstellte. War es einmal so weit gekommen, daß der Katholicismus gegen solche Thatsächlichkeiten sich abgestumpft hatte, so kann es nicht Verwunderung erregen, daß er auch einer Festhaltung und harmonischen Durchbildung des biblischen Glaubensbegriffes nicht mehr gewachsen war. Er erlag in dieser Beziehung demselben Geschick, welchem er in Ansehung seines Eingehens in die vorchristliche Bildung und seiner Neigung, dem Zuge des geschichtlichen Schwerpunktes Folge zu leisten, erlegen war. Während das Festhalten an dem biblischen Glaubensbegriff wahrhaft reformatorisch hätte wirken und das System der Signatur und das falsche Traditionsprincip stürzen können, wurde der Glaubensbegriff ebenfalls und wohl zugleich ebendarum Beute jener Principien, von denen der Katholicismus sich in allen übrigen Stücken beherrscht zeigt. Nach der Geltung, welche Signatur und Tradition im Katholicismus erlangt hatten, blieb für das dynamische und Freiheitselement des subjectiven Glaubensbegriffes kein Raum mehr übrig. Darum mußte das, was seiner Natur nach das Freieste ist, das Glauben, sich die Umdeutung in sein directes Gegentheil gefallen lassen, in den Begriff „Gehorsam".

Neben festgewurzelten Vorurtheilen trug aber auch die Mangelhaftigkeit der Schriftauslegung wesentlich dazu bei, in diese Verirrung hineinzuführen und in ihr zu befestigen *).

*) Es kommen hier zunächst die beiden oben angeführten Stellen Röm. 1, 5. Apg. 6, 7 in Betracht, wo die Begriffe Glauben und Gehorsam in enger Verbindung auftreten. Der Zusammenhang lehrt unwidersprechlich, daß hier in den Ausdrücken: „Gehorsam des Glaubens", „gehorsam dem Glauben", der Glaube objectiv gedacht, ja gewissermaßen personificirt wird, und daß der Begriff „Gehorsam" mit dem der anerkannten Geltung, der Ausbreitung und Herrschaft des Glaubens zusammenfällt. Der Glaube wird durch das begleitende Wort als etwas bezeichnet, das durch die Thätigkeit seiner Verkündiger unter Juden und Heiden zur Geltung und Herrschaft gelangen soll, beziehungsweise gelangt ist. Der Begriff „Gehorsam des Glaubens" ist gleichbedeutend mit: Gehorsam gegen den Glauben; letzterer aber schließt unzweifelhaft das in sich, daß der Glaube, welcher geglaubt werden

Einen eigentlichen Fanatismus aber für die Selbstunterjochung des Menschen im Act des Glaubens brachte erst das Mönchthum hervor, das sich seit dem 4. Jahrhundert mit reißender Schnelligkeit ausbreitete, seit dem fünften schon unbedingt in der Kirche den Ton angab *). Es beruhte zunächst auf der Abtödtung

---

soll, auch wirklich geglaubt wird. Dieses Glauben ist aber nicht ein Act bloßen Gehorchens, sondern lediglich der freien Hingabe. Ja es erhebt sich gegen diese Vereinerleiung von glauben und gehorchen, gegen die Verwechselung von Gehorsam des Glaubens und Glauben des Gehorsams die ganze Schriftanalogie mit ihrer scharfen Betonung des Freien und Dynamischen in Beschreibung der Glaubens**funktion**, welche den **gegenständlichen** Glauben zu dem ihrigen macht.

Der Begriff des Gehorchens wurde aber noch geschärft durch die hinzukommende fehlerhafte Auslegung einer andern Stelle. Es ist die Stelle 2 Kor. 10, 5, welche selbst noch **Luther** unter dem Einfluß einer falschen exegetischen Ueberlieferung übersetzt hat: „**wir verstören die Anschläge und alle Höhe, die sich erhebet wider das Erkenntniß Gottes, und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi**", während dem Grundtext gemäß nur so übersetzt werden kann: „**wir zerstören falsche Meinungen und alle Burgen, die sich wider die Erkenntniß Gottes erheben, und nehmen gefangen alle Anschläge zum Gehorsam gegen Christum**" †). Die ältere Uebersetzung ist falsch, weil das Wort des Urtextes, welches durch „Vernunft" gedolmetscht wurde, sprachlich auf keine Weise „Vernunft", sondern nur entweder das Object oder die Thätigkeit des Denkens oder Wollens bedeuten kann. Auch würde sich gegen die Uebersetzung: **alles Denken** oder **alle Gedanken**, alles Dichten und Trachten, weder sprachlich, noch dem Sinne nach etwas einwenden lassen. Aus dieser falschen Uebertragung entlehnte man das Recht, das Moment des **Gehorchens** im Glauben, welches bereits das Hauptmoment geworden war, zu dem der blinden Unterwerfung, ja der Unterjochung gerade des freien Verhaltens des Geistes im Acte des Glaubens zu steigern. Man deutete die Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam Christi, die nur als freie Gefangenerklärung einen christlichen Sinn haben kann, als rücksichtslose Gefangengebung der Vernunft, ja des ganzen inwendigen Menschen an die Autorität der von Christo gestifteten Kirche, der Christum repräsentirenden Signatur, als gänzlichen Verzicht auf das Ich im Act des Glaubens, und gab so das Dynamische des letztern bis auf den letzten Rest preis.

†) De Wette.

*) Spätere Randglosse: „Aelteste Spuren der Umwandlung des Glaubensbegriffs in den bloßen Autoritätsglauben s. bei **Neander**, Kirchen-

des Leibes im möglichst hohen Grad, auf dem Princip der Entleibung bei lebendigem Leibe. Diese Art von Kasteiung galt als höchstes religiöses Verdienst, als die eigentliche christliche Heiligkeit. Aber das Mönchthum blieb bei dem Leibe nicht stehen, sondern, wie die widerspenstigen Triebe des Leibes, so wurden auch die des Geistes unter die Zucht der Ascese gestellt. Zwar haben ein mönchisches Leben fast alle ausgezeichneten Männer der Kirche im 4. und 5. Jahrhundert geführt, aber nicht waren umgekehrt auch die vielen Tausende, welche seit dem Zeitpunkt, als das Mönchthum als die höchste Stufe christlicher Vollkommenheit zu gelten anfing, der Mönchsschwindel Alles mit sich fortriß, sich in die Mönchslaufbahn drängten, auch ausgezeichnete, den Interessen des Geistes zugewandte Männer. Der weit überwiegenden Mehrzahl waren geistige Interessen fremd. Sie galten ihr als Reste der „Welt", die man ja verlassen wollte. Daher blieben auch geistige Bedürfnisse Anderer, geistige Bewegungen in diesen Kreisen unverstanden. Ja der Mönchsschwärmerei entsprach auf geistigem Gebiete nur das, was ihrem Princip physischer Abtödtung einigermaßen verwandt war, der Verzicht auf geistige Regsamkeit, auf freies, individuelles, dynamisches Verhalten des Geistes auch zu den Glaubensobjecten. Der Mönch pflegte daher einerseits sich lediglich auf einzelne dieser Objecte zu punktualisiren, und zwar gerade auf solche, auf welche man ihn irgendwie hinzulenken gewußt hatte, und hielt daran mit der äußersten Hartnäckigkeit fest; andrerseits sagten ihm gerade diejenigen am meisten zu, welche, von der Autorität entgegengebracht, ihm die Pflicht jenes Verzichts im stärksten Maße aufzulegen schien. Er glaubte wohl auch, gerade dadurch die Summe seiner sonstigen ascetischen Verdienste zu vermehren, daß er die undurchdringlichsten Glaubensstoffe, deren jetzt die kirchliche Tradition so viele darbot, sich geflissentlich erwählte. Unwissenheit fing an, unter den Mönchen als Frömmigkeit zu gelten. Man war stolz darauf. Es wurde für den Mönch eine Art von Wollust, die Selbstunterjochung des Geistes auf den äußersten Grad zu treiben. Zugleich erschien es ihm als

---

geschichte, Bd. I, S. 719; Bd. II, S. 806; Dogm.-Geschichte, Bd. I, S. 228; Gieseler, Dogm.-Geschichte, S. 106 u. 525." D. H.

heilige Pflicht, es entflammte seinen feurigsten Eifer, eine geistige Regung niederkämpfen zu helfen, welche im Anspruch auf geistige Freiheit und Lebendigkeit die Elemente der gefährlichsten Widerspenstigkeit zu erhalten schien. Genug: der Mönchsgeist wußte seine Principien von selbstvernichtender Geistesascese auch zu denen der Kirche zu machen*). Das Wie? zeigen die Religionsstreitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts, besonders der grauenvolle Eutychianische Streit. Und dieser Geist war es, unter dessen höchst merkbaren Einflüssen die berühmten Kirchenlehrer bereits des 4. Jahrhunderts standen: er gewann seit dem 5ten im Katholicismus die Oberhand, seit dem 6ten die Alleinherrschaft. Es darf daher nicht Verwunderung erregen, wenn der gelehrte Hieronymus vor diesem gefürchteten und allerdings mit Grund sehr zu fürchtenden Geiste feig das Feld räumte, ja, wenn von seinen Zeitgenossen selbst Männer wie der geistig so hochbegabte und geistesmuthige Augustin sich zu dem credo, quia absurdum**), bekannten, wenn der Glaubensbegriff, welcher in der katholischen Kirche von da an herrschend und auch außerhalb ihrer in einzelnen Kreisen stark verbreitet blieb, rein mechanisch-quantitativer Art wurde, so daß man im eigentlichsten Sinn die Stärke des Glaubens nach dem Centnergewicht der Lasten hätte bemessen können, mit welchen der Geist sich bebürden ließ, mit Einem Wort: daß der Begriff des Glaubens nicht mehr derjenige einer Kraft war, welche Berge versetzt, sondern einer Ohnmacht, welche Berge auf sich herabstürzen läßt, unter dem Schutt derselben selbst verzichtend den Geist vergraben werden läßt***).

---

*) Spätere Randglosse: „Ein lebhaftes Bewußtsein dieser Gefahr hat Theodoret von Cyrus, serm. 16." D. H.

**) Spätere Randglosse: „Ueber diese Phrase vgl. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 175. — Ueber Augustin's Glaubensbegriff s. Neander, Kirchengeschichte, Bd. II, S. 514. — Dumpfer katholischer Glaubensbegriff s. J. H. Böhmer, Kirchenrecht, Bd. IV, S. 831. D. H.

***) Spätere Randglosse: „Zur Geschichte des spätern Glaubensbegriffs s. Schenkel, Das Wesen des Protest., Bd. II, S. 224 ff.; Elwert, Ueber den Religionsbegriff; Münscher, Dogm.-Geschichte, fortgesetzt von Neudecker; besonders Engelhardt, Dogm.-Geschichte, Bd. I, S. 321; Bd. II, S. 187. D. H.

Es ist oben das Zugeständniß gemacht worden, daß selbst jener Glaube, der sich rein an die Autorität hält und an nichts Anderes, so entgegengesetzt er auch dem Wesen christlichen Glaubens ist, nicht in allen Fällen bloß ein todtes Fürwahrhalten sein muß, sondern möglicherweise die Wirkung eines irgendwie begründeten Vertrauens zu Personen, einer Ehrfurcht vor geheiligten Institutionen sein kann, also insofern wenigstens etwas Lebendiges in sich trägt. Und natürlich gilt dies auch von dem Princip des Autoritätsglaubens, dessen Entwicklung aus dem Schoße des ältern Katholicismus wir bisher verfolgt haben, und welches durch die berühmte Glaubensdefinition des römischen Katechismus *) seine kirchliche Geltung bis auf unsre Tage behauptet hat. Allein eine besonnene Erwägung wird sich sorgfältig hüten, den Werth jenes Lebendigen, des bloßen Ehrfurchtsglaubens, besonders aber des Glaubens rein aus Pietät gegen das Institut der Kirche zu hoch anzuschlagen. Es liegt in solcher Pietät gewiß etwas Schönes, mitunter wahrhaft Rührendes, und daß die Geltendmachung einer religiösen Ansicht der Dinge, die Beugung unter dieselbe ihre Nothwendigkeit, ihr Recht hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Aber die religiöse Ansicht ist im Christenthum stets zusammen mit der sittlichen, die Gebundenheit mit der Freiheit, die Macht mit der Gerechtigkeit, die Autorität mit der Wahrheit, der reine Zweck mit dem reinen Mittel, der gegenständliche Glaube mit dem Glauben, als sittlich-freier Geistesfunction. Wo daher beide Ansichten, anstatt gegenseitiger harmonischer Durchdringung nach dem Bild der Heiligkeit Gottes, auseinandertreten, wo eine einzelne sich rein für sich fixirt und ein die andere verschlingendes Uebergewicht erhält, da erwachsen aus beiden große Gefahren für das christliche Leben im Großen, wie im Kleinen. Auch solchen Gefahren ist der Katholicismus nicht entgangen. Je ausschließlicher sich in seinem Schoß durch das System der sacramentalen Signatur, durch die Lehre von heilbedingender Eigenschaftlichkeit des äußern Kircheninstituts und durch die Fassung des Glaubens als

*) „Der Glaube ist eine Erkenntniß, deren Wirkung darin besteht, daß wir das in seiner Geltung anerkennen, was als göttliche Ueberlieferung durch die Autorität der Kirche beglaubigt ist." Cat. Rom. I, 1, 1.

Gehorsam die religiöse Ansicht entgegen der sittlichen fixirte, je lebendiger er das Gefühl kirchlicher Pietät zur Begeisterung, zum flammenden Eifer für das Haus Gottes zu steigern wußte, desto leichter wurde die sittliche Ansicht der Dinge in seinem Schoße getrübt, desto greller artete die religiöse Ansicht aus zur Unterdrückung der sittlichen, desto unvermeidlicher ward sie durch ihre Isolirung oftmals zum Fanatismus.

An Beweisen für den Druck, welcher durch die einseitig religiöse auf die sittliche Ansicht im Katholicismus geübt wurde, mangelt es schon in den ältern Zeiten nicht. Es ist bekannt, daß man sich aus einer pia fraus kein Gewissen machte, daß z. B. im Interesse der katholischen Wahrheit und ihrer Sicherstellung gegen Ketzer den Aposteln und berühmten Kirchenmännern Schriften unterzuschieben, welche sie nicht geschrieben hatten, für durchaus unverfänglich galt. Dergleichen findet freilich einige Entschuldigung in der von der heutzutage gänzlich verschiedenen, naiven Betrachtung schriftstellerischer Thätigkeit. Allein immerhin deutet es auf ein Zurückgebliebensein der Entwicklung des sittlichen Wahrheitssinnes hinter dem religiösen Interesse. Das Gleiche wird beurkundet durch die Gewohnheit der Kirchenväter, κατ᾽ οἰκονομίαν zu disputiren, d. h. wider Gegner von Gründen Gebrauch zu machen, von deren Unstichhaltigkeit man selbst vollkommen überzeugt war, mit denen sich aber wenigstens im gegebenen Fall etwas ausrichten ließ. Einen noch weit peinlichern Eindruck aber als durch dies und Aehnliches empfängt man von den Wirkungen, welche der formirte Traditionsbegriff übte. Sobald der Autorität der Kirche so viel eingeräumt ward, als ihr der Katholicismus einräumte, sobald in Folge dessen die schlechthinige Uebereinstimmung und Einheit des kirchlichen Glaubens durch alle Zeiten hindurch zu behaupten, unter die Forderungen gehörte, denen sich im Interesse jener Autorität, der Ehre des ganzen kirchlichen Instituts nicht entgehen ließ, sobald es also als förmliche religiöse Pflicht feststand, in die Vergangenheit nur mit der Voraussetzung zurückzugehen, daß die Vergangenheit mit der Gegenwart schlechterdings identisch sein müsse: so ließ sich diese Identität nicht anders zu Stande bringen, als dadurch, daß man der gegenständlichen Wahrheit, so oft sie dieser Identität thatsächlich widersprach, Gewalt

anthat, indem man entweder sich zwang, über die vorhandenen Unterschiede hinwegzusehen, oder an dem Factischen der Geschichte zu rücken und zu rütteln, bis es wohl oder übel dem Bedürfniß der katholischen Betrachtung bequem war. Das Resultat, das man auf diesem Weg erreichte, war allerdings die nie unterbrochene Einstimmigkeit des katholischen Glaubens mit sich selbst, aber es war nur ein erzwungenes, auf habitueller Verblendung und Selbstbelügung beruhendes, und das Gefühl der eignen Unsicherheit und der Gewissensbisse, die man gelegentlich über das eigene Verfahren empfand, konnte sich auch hier nicht deutlicher verrathen, als überall, wo man ähnliche Wege geht oder gegangen ist, nämlich durch leidenschaftlich heftiges Losfahren gegen jeglichen Widerspruch.

Nichts ist so ersichtlich, als die abstumpfenden Wirkungen einer solchen Praxis auf den einfachen Wahrheitssinn. Wie viel konnte davon übrig bleiben, wenn der Standpunkt und das Interesse der Signatur als die einzige Richtschnur galten, der die Betrachtung nicht nur der Vergangenheit, sondern, in weiterer Entwicklung des Princips, göttlicher und menschlicher Dinge überhaupt als einer an sich geheiligten sich unterzuordnen habe!

Aber noch auf eine andere nothwendige Wirkung der nämlichen Ursache ist zu achten.

Es ist bekanntlich schon nach Maßgabe der gemeinen Erfahrung bei Beurtheilung des Widerstreits in der Menschheit, und zwar sowohl im Kleinen, als im Großen, namentlich aber großer geistiger Kämpfe nichts so irreleitend, als die Neigung und Gewöhnung, das Rechte und die Wahrheit immer nur und ganz entweder auf Seite des einen oder des andern der beiden widerstreitenden Factoren zu finden, ja ein solches Verhalten derselben zu einander nur als denkbar anzunehmen. Gerade diese Art von Betrachtung aber lag in der vollen Consequenz des durch die Signatur formirten katholischen Princips. War der geschichtliche Katholicismus nur die Wahrheit, die volle und erschöpfende Wahrheit und nichts Anderes als diese, so bildete er dadurch eine geistige Einheit, welcher alles Unkatholische und Widerkatholische ebenso nur als eine geschlossene Einheit, als die Einheit des Irrthums sich darstellen konnte. Zum eigenthümlichen Wesen des Katholicismus

gehört daher eine durchaus dualistische Auffassung der geschehenen und geschehenden Dinge. Wahrheit und Irrthum stehen dem Katholicismus in einem schroffen, absoluten Gegensatz einander gegenüber, während er in der Wirklichkeit menschlicher Dinge immer nur als ein relativer, fließender auftritt. Und weil er ihn nicht geistig zu überwinden vermag, so stellt er ihn fest als Orthodoxie und Heterodoxie, als kirchliche Wahrheit und Häresie.

Gegen Heterodoxie und Häresie konnte aber der Katholicismus in seiner Eigenschaft als kirchliche Genossenschaft sich nicht unempfindlich verhalten.

Niemand kann einer Körperschaft das Recht absprechen, Elementen, welche ihrem Wesen und Zweck widersprechen und sich in einem bewußten und gewollten Gegensatz zu ihr befinden, das Eindringen in ihren Schoß zu wehren oder, sobald sie eingedrungen sind, dieselben wieder auszusondern. Mag dergleichen immerhin auf einen Krankheitsproceß im Innern einer Körperschaft hindeuten, unwidersprechlich wird neben dem der Aufnahme auch das der Ausschließung stets zu den natürlichen Gesellschaftsrechten einer Körperschaft gehören, auch einer kirchlichen Körperschaft, wie die katholische Kirche. Weder die Aussonderung häretischer Elemente an sich wird daher dem Katholicismus verdacht, noch auch die Befugniß ihm bestritten werden können, das Selbstgefühl, im Besitz der Wahrheit sich zu befinden, mit voller Stärke auszusprechen und den Irrthum der Häresie mit aller Bestimmtheit als solchen zu kennzeichnen. Denn einer charaktervollen Erscheinung wird im Allgemeinen stets auch das Bedürfniß inwohnen nach einem charaktervollen Ausdruck ihres Wesens. Dagegen wird es auch in diesen Dingen für die Rechtsstellung kirchlicher Körperschaften eine Grenze geben. Da es in der Welt der Erscheinung nichts Absolutes gibt, sondern alles ihr Angehörige an der Mangelhaftigkeit des Irdischen seinen Antheil hat, so werden auch kirchliche Körperschaften der Häresie sich niemals mit dem Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz in ihrer besondern Formulirung der Wahrheit und ebenso wenig mit einem absoluten Ausdruck ihres Selbstgefühls gegenüberzustellen berechtigt sein. Die Absolutheit ist kein Merkmal irgend welcher menschlicher Personen, Institutionen und Satzungen,

sondern allein das Wesen Gottes. Wo daher irgend Jemand oder Etwas hienieden sich aus der Sphäre seiner Endlichkeit und Bedingtheit zur Absolutheit zu steigern erkühnt, da kann es nur geschehen, wenn es sich beikommen läßt, sein Wesen mit dem göttlichen Wesen selber zu identificiren. Für solche Vermessenheit aber kann die gebührende Strafe niemals ausbleiben. Es ist nun aus dem Frühern leicht ersichtlich, wodurch der Katholicismus verleitet wurde, der Häresie mit dem Selbstgefühl der Absolutheit sich gegenüberzustellen. Hatte ihm die Signatur den Alleinbesitz des heiligen Geistes, die Fülle apostolischer Vollmachten verliehen, das Siegel einer unfehlbaren göttlichen Institution ihm aufgedrückt, so redeten der Episcopat und die Concilien für ein nichtkatholisches Ohr allerdings kühn genug*), für ein katholisches dagegen wenigstens mit dem besten Rechte aus der Fülle des überschwänglichen Selbstgefühls einer solchen Institution nach allen Seiten und auch zu der Häresie. Die positiven Satzungen wurden eingeleitet durch jenes: „es gefällt dem heiligen Geiste und uns" (Apg. 15, 28), und in gleicher Usurpation der Apostolicität traf Lehre und Personen der Ketzer jenes Andere: „der sei verflucht" (Gal. 1, 8. 9). Der Apostel Paulus hatte freilich das schwere Wort gegen Verfälscher der Reinheit christlicher Lehre nicht über seine Lippen gebracht, ohne zugleich im Fall, daß er über dergleichen betroffen werden sollte, sich selbst mit unter das Anathema zu stellen. Sogar die ursprüngliche apostolische Vollmacht also tritt nicht auf, ohne zugleich mit einem Wort auf ein Theilhaben ihres Trägers an der Bedingtheit alles Menschlichen hinzuweisen. Um wie viel mehr hätten ihre vermeintlichen Erben, die Träger der Signatur, Ursache gehabt, dessen eingedenk zu bleiben, und noch mehr des äußerst seltenen und stets an der Bedeutung des besondern Falles abgewogenen Gebrauches dieser Formel im Munde der Apostel! Mag immerhin für sie der Uebergang der Vollmacht an sich in demselben Grade außer Frage gestanden haben, als er in der That fraglich ist: in keinem Fall hätten sie die bezeichnete Ermäßigung und Regelung ihres Ge-

*) Spätere Randglosse: „Beispiele siehe bei Böhmer a. a. O., Bd. I, S. 26." D. H.

brauches so aus den Augen setzen dürfen, als es in der katholischen Praxis üblich wurde. Durch das häufig und bei geringen Anlässen wiederholte Verfluchen von Ketzern und Schismatikern, durch die Anathematismen, welche während der großen Streitigkeiten, besonders im 5. Jahrhundert, die verschiedenen Parteien sich entgegenzuschleudern pflegten, wurden Gefühle wüsten Hasses nicht nur geweckt und genährt, sondern sogar geheiligt. Wenn im gereiften Christen der natürliche Mensch nie gänzlich überwunden und getödtet ist, so war dies noch viel weniger der Fall in den Tausenden, welche durch rein äußerliche Motive gerade in jenen Jahrhunderten des heftigsten dogmatischen Streites in die katholische Kirche übergeführt wurden. Was aber entspricht den angebornen Neigungen des natürlichen Menschen mehr, als sich über seinen Nächsten hochmüthig erheben, an seinen vermeintlichen Mängeln das Gefühl der eignen vermeintlichen Trefflichkeit immer von Neuem sich erobern, endlich ihn, vielleicht nicht ohne gegründete Veranlassung, recht von Herzen hassen zu dürfen? Wie viel mehr nun, wenn solches Gefühl der Selbstgerechtigkeit sich heften durfte an jene Stellung, welche die Kirche, weil sie dieselbe selber einnahm, auch ihren Gläubigen anwies gegenüber den Ketzern, wenn jener Haß durch das Anathema der Kirche eine religiöse Weihe empfing, wenn in dieser Wildniß schlechter Leidenschaften vollends etwa auch der Gedanke Raum gewann, durch Haß der Ketzer ein Verdienst vor Gott sich erwerben zu können, und dadurch der glimmende Zunder desselben zur lodernden Flamme angefacht wurde!

Auch hier wuchert nur in Folge der Verkehrung einer natürlichen kirchlichen Lebensfunction ein gefährliches Element aus dem Katholicismus hervor: der Haß aus Frömmigkeit und Andachtseifer, ja der tödtliche Haß als eigentliches Surrogat der Religiosität der Liebe gegen den Nächsten, die keine Grenzen kennt, von der Keiner je ausgeschlossen werden darf, Keiner, auch nicht Einer! (1 Kor. 13. Matth. 18, 21 ff.) Mag man mit mehr oder weniger Recht sich darauf berufen, daß dieser Haß in dem Moralcodex des Katholicismus nie seine Anerkennung gefunden habe, und auf die frommen Seelen hinweisen, welche ihn verabscheut haben: die Annalen des Katholicismus sind nichtsdestoweniger während und

seit jenen dogmatisirenden Jahrhunderten auf allen Seiten befleckt durch thatsächliche Beurkundungen jenes Hasses. Nicht bloß eine erregte, gereizte, entzündliche, durch den kleinsten Funken zu leidenschaftlicher Explosion zu bringende Stimmung gegen den Ketzer hat sich in dem formirten Katholicismus festgesetzt, sondern er hat selbst bis auf unsre Tage sogar von Ausbrüchen der allergröbsten Art sich nicht freizuhalten vermocht. Ja selbst der beste Wille des Einzelnen vermag dieser Entzündlichkeit nicht immer ledig zu werden. Sie überrascht ihn, ohne daß er es will und weiß. Aber vollends als Ganzes wird der Katholicismus dieser finstern Gewalt, welche Macht über ihn hat, niemals Herr zu werden vermögen; denn in seiner Knechtung unter derselben hat er die Strafe für seine Selbstüberhebung zur Absolutheit zu tragen. Welcher Mensch oder welche menschliche Institution die Prärogative Gottes sich anzumaßen sich erkühnt, deren Absolutismus gestaltet sich unausbleiblich zur Carikatur dessen, der allein sich vorbehalten hat, der Absolute zu sein. Die wahre Absolutheit, der absolute Gott, trägt das Kennzeichen der Liebe (1 Joh. 4, 8. 16). Ebendarum trägt die falsche, usurpirte Absolutheit als ihr Kennzeichen den Haß.

Es mag unbegreiflich scheinen, daß der Haß in die Gestalt der Liebe sich kleiden und die Liebe cariren könne. Und doch ist es so. Es wird deutlich werden durch Kenntlichmachung einer letzten Gefahr, welcher der Katholicismus durch Unterdrückung der sittlichen zu Gunsten der religiösen Ansicht entgegenging.

Sobald der Begriff des Glaubens mit dem des Gehorsams zusammenfällt, so bleibt ebendamit für das Nichtglauben kein anderer Erklärungsgrund übrig als das Nichtgehorchenwollen, der Trotz, die bösliche Verstocktheit. War nun aus vielen Gründen die katholische Verwechselung von Gehorsam des Glaubens mit Glauben des Gehorsams ein höchst gefährlicher Irrthum, so wurde er noch gefährlicher dadurch, daß unvermeidlich die Frage entstehen mußte, ob jener Gehorsam, der seinem Wesen nach dem Gehorsam gegen die bürgerliche Autorität auf ein Haar hin glich, nicht durch eine ebenso dem bürgerlich-jüdischen Autoritätsbegriff anzupassende Umformung des Begriffes der kirchlichen Autorität erzielt zu werden vermöge. Hier muß nun zur Ehre des ältern Katholicis=

mus*) das bezeugt werden, daß es ihm nicht leicht wurde, ohne Weiteres auf die Theorie einer Zwangsautorität der Kirche und die daraus abfolgenden Consequenzen einzugehen. Bekanntlich macht Augustin, wie in Ausbildung der Lehre von der Kirche überhaupt, so besonders von der zwangsweisen Ausübung ihrer Autorität Epoche**). Er bildet in seiner Person den Uebergang von einer Ansicht, welche den Zwang verschmähte, zu derjenigen, welche ihn von da für erlaubt erklärte. Als auf dem Concil zu Carthago im Jahre 404 davon gehandelt wurde, von dem Kaiser Honorius neue Strafgesetze gegen die Donatisten zu verlangen, um desto leichter viele derselben zur katholischen Kirche zurückzuführen, erklärte sich Augustin sammt vielen andern Bischöfen noch dagegen. Er meinte, man müsse nur mit dem Worte Gottes handeln, durch Gründe zu siegen suchen, damit man nicht anstatt offenkundiger Häretiker erheuchelte katholische Christen erhalte. Allein mit der Zeit trat in seinen Grundsätzen eine höchst unvortheilhafte Aenderung ein, über welche er später selbst sich auf bezeichnende Weise dahin äußerte: „ehemals habe er so gedacht, weil er noch nicht erfahren habe, wie viel Böses die Donatisten wagten, wenn sie unbestraft blieben, oder wieviel ein strenges Verfahren zu ihrer Besserung wirken könne"***). Zwar blieb er immer dessen eingedenk, daß eine erzwungene äußerliche Gemeinschaft mit der Kirche nicht die echte sei. „Aber der Mensch könne doch auf mannigfache Weise durch äußerliche Mittel, durch Leiden, für Glauben und Bekehrung vorbereitet werden." Zu diesem Ende berief sich Augustin auf das höchste Beispiel, dasjenige Gottes selbst, der durch Leiden die Menschen erziehe, sie zum Bewußtsein ihrer selbst bringe und zum Glauben führe, auch auf das Beispiel eines Vaters, der den Sohn züchtige zu dessen eigenem Besten. „Wie Viele müssen oft wie schlechte Knechte durch die Geißel zeitlicher Leiden zu ihrem Herrn zurückgerufen werden, ehe sie zu dieser

---

*) Spätere Randglosse: „Treffliche Aeußerungen von Tertullian über Gewissensfreiheit siehe Böhmer, Kirchenrecht, Bd. I, S. 37." D. H.

**) Spätere Randglosse: „Vgl. noch die Notizen bei Münscher, Dogmengeschichte, Bd. III, S. 177." D. H.

***) Retract. II, 5 und epist. 93.

höchsten Stufe religiöser Entwicklung gelangen!“ *) Es ist leicht ersichtlich, wie Augustin hier zwei durchaus verschiedenartige Verhältnisse verwechselt. Er bedenkt nicht entfernt, daß keine Art von menschlicher Regierung den Gewissen ihrer Untergebenen gegenüber je in eine Stellung gerathen kann, welche ebenbürtig wäre derjenigen der göttlichen Weltregierung, so wenig, als ihre Stellung gegenüber von der Kirche Getrennten mit der erzieherischen Stellung eines Vaters zu unmündigen Kindern schlechterdings eine und dieselbe ist. Augustin, wenn er hier den Arm des Staates für Geltendmachung der kirchlichen Autorität in Anspruch nimmt, kommt auf diesen Irrweg offenbar nur dadurch, daß er für letztere keinen andern Maßstab kennt, als den ihrer Absolutheit als göttlicher Institution. Ebenso unglücklich sind seine biblischen Beweise für die Zwangstheorie **). Indem er bei Erklärung des Gleichnisses vom Gastmahl (Luk. 14) die Regel von der Aufsuchung und Festhaltung des wahren Vergleichungspunktes nicht berücksichtigt und ausschließlich auf eine buchstäbliche Auffassung der Worte V. 23: „nöthige sie hereinzukommen“, sich punktualisirt, glaubt er, in diesem Gleichniß eine Anordnung Christi gefunden zu haben, daß man Zwangsmittel anwenden dürfe und müsse, um die Menschen zur Theilnahme an dem Gastmahl, d. h. zur Gemeinschaft mit der allgemeinen sichtbaren, in der Hierarchie dargestellten Kirche, außerhalb welcher die Seligkeit nicht erlangt werde, hinzuführen ***). Hiebei erklärt nun Augustin immer, daß Alles nur von der Gesinnung der Liebe ausgehen müsse. Aber was half dieser Grundsatz bei einer Theorie, die aller Willkür freien Spielraum eröffnete? Was konnte der Despotismus um des allgemeinen Besten und des Besten jedes Einzelnen willen, das sich Jeder nach seinem Sinn deuten kann, nicht Alles für erlaubt halten, sobald einmal die Frage, auf die es hier allein ankommt: was ist Recht und im Wesen des Christenthums gelegen, der Frage: was ist heilsam? untergeordnet wurde? Wie konnte der

*) c. Petilian. l. II, ep. 185 ad Bonif.

**) Spätere Randglosse: „Vgl. Amthor, De apostasia, p. 52.“ D. H.

***) Spätere Randglosse: „Die richtige Auslegung siehe in Zwingli's Apolog. Archeteles, Opp. III, p. 68. — Vgl. auch Bayle, ‚Contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle‘.“ D. H.

Katholicismus anders, als auch in diesem Stück dem Zuge seines Schwerpunkts, des Systems der Signatur, folgen, das mit dem Anspruch auf Absolutheit sich zum Selbstzweck gemacht und die göttliche Strafe dafür zu tragen hatte? *)

Die magische Vorstellung vom Sacrament, das System der Signatur, der Aufbau einer Scheidewand zwischen der christlichen Gemeinde und ihrem reinen Anfangspunkt, die Unterdrückung des lebendigen Organs subjectiver Heilsaneignung, und was sich als nächste Folgen daran knüpft, — alles das nennen wir das Gefährliche im Katholicismus, das Mißlungene an dem ersten ins Große gehenden Versuch, die christliche Wahrheit im kirchlichen Gemeinleben auszugestalten. Das Christenthum selber, die Bibel waren daran nicht Schuld, sondern lediglich jener Rest heidnischen Sauerteiges, jene unüberwundenen „Anfangsgründe der Welt", welche im Katholicismus zurückgeblieben waren. Denn, sagt der Apostel, wisset ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert? (1 Kor. 5, 6.) Und hatte nicht

*) Schon einige Zeit, bevor in Augustin jene Aenderung vor sich ging, hatten diese Fragen eine thatsächliche Beantwortung empfangen. Im Jahre 385 begegnet uns in der Hinrichtung Priscillian's und zweier seiner Anhänger das erste Beispiel eines über Häretiker in feierlicher Rechtsform gesprochenen und vollzogenen Bluturtheils. Der weltliche Despotismus des Usurpators Maximus, wie der geistliche spanischer Bischöfe hatte an dieser Hinausführung eines schon in seinem ersten Keime gefährlichen Princips zu seiner äußersten Consequenz ungefähr den gleichen Antheil. Aber noch hatten Gedanken, wie sie in Augustin's erster Theorie lagen, zu derselben Zeit an den Bischöfen Martin von Tours, Ambrosius von Mailand, Siricius von Rom und dem Spanier Theognistus beredte Wortführer. Leider blieb ihr Bemühen vergeblich. Auch für die Zukunft war es verloren. Es lag in jenem Princip eine drängende Consequenz, der sich selbst ein Augustin so wenig zu entziehen wußte, daß in ihm die Liebe zuerst jene Wendung zur Carikatur nahm. Er war es, welcher, wie er andern aus der Praxis seiner Zeit hervorgegangenen Irrthümern durch eine Dialektik, welche Wahres, Halbwahres und entschieden Falsches vermischte, einen Schein zu verleihen wußte, auch jene entsetzliche Theorie von dem coge oder compelle intrare †) ausgebildet und durch seine Autorität für die folgenden Zeiten befestigt hat.

†) Ep. 93 ad Vincent.; ep. 185 ad Bonif.

Augustin Recht, wenn er die „Anfangsgründe der Welt" dann nicht mehr für unnachtheilig erklärte, wenn auf sie die Hoffnung des Heiles gegründet werde? Der Katholicismus hatte auf sie die Hoffnung des Heiles gegründet. Wie merkwürdig richtet daher in Augustin der Katholicismus, ohne es zu wollen, über sich selbst! Es ist bei ihm dieselbe glückliche Inconsequenz, in Folge deren es auch in den schlimmsten Zeiten dem Katholicismus gelang, unter seinen starren und herben Formen neben schweren Irrthümern noch so vielfache Reste wahrhaft christlicher Substanz zu bergen. Und wenn dies nicht noch häufiger geschah, so war es nur die Folge seines Uebergangs in den politischen, den Staatscharakter, Folge der Ausbildung des Römischen im Katholicismus.

IX.

Fortsetzung.

(Aus Hundeshagen's handschriftlichem Nachlaß.)

C. Das Römische im Katholicismus und der Staatscharakter des Romanismus.

D. Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zum Staat.

Um 1853.

Ueber Zweck und Zusammenhang dieses Stückes mit dem vorigen s. die Vorbemerkungen zu VIII. Theils wegen seines beträchtlichen Umfangs, theils besonders weil dieser Abschnitt bei allem innern Zusammenhang mit dem vorigen doch zugleich ein einigermaßen selbständiges Ganzes für sich bildet, und endlich weil er als der einzige seither ungedruckte und zum Theil nur fragmentarisch skizzirte sich von allen übrigen schon in der Form etwas unterscheidet, erschien es angezeigt, diese Fortsetzung als besonderes Stück erscheinen zu lassen.

Auf dem Umschlag einer anonymen Broschüre: „Der christliche Staat und die bischöflichen Denkschriften" (Heidelberg 1852), die größtentheils aus Hundeshagen's Feder stammt (s. unten das Verzeichniß aller seiner Schriften), findet sich die Notiz: „Demnächst erscheint: Der Staatscharakter des Romanismus, erörtert auf Anlaß der neusten Vorkommenheiten in der oberrheinischen Kirchenprovinz." Es war Hundeshagen, der sie um dieselbe Zeit (1852—53) — ohne Zweifel auch anonym — veröffentlichen wollte. Sie blieb jedoch unvollendet und erschien nicht; nur einzelne Stücke daraus wurden von ihm in Anderes verarbeitet.

Heute sind wohl die damaligen Gründe für Anonymität, nicht aber die kirchenpolitischen Ursachen ihrer beabsichtigten Veröffentlichung weggefallen. Sie fand sich im handschriftlichen Nachlaß Hundeshagen's, und die folgenden Blätter enthalten das Wichtigste davon.

Die theilweise Veränderung und Erweiterung des Titels ergab sich theils aus den Schlußworten des vorigen Stückes (VIII), sowie aus dem Anfang des 2. Absatzes des unter „D." Folgenden (s. unten); theils namentlich aus dem bruchstückartigen Inhalt des Manuscripts, in welchem sich die auf die „neusten Vorkommenheiten" bezüglichen Abschnitte kaum noch angedeutet, aber nicht mehr ausgearbeitet, andere dagegen durch spätere Zusätze beträchtlich erweitert fanden. Zu dem in 3 Fascikeln hinterlassenen ursprünglichen Entwurf, dessen mittlere Stücke den Titel: „Der Staatscharakter des Romanismus" tragen, und dessen Grundstock, wie aus Vielem ersichtlich, im Anfang der fünfziger Jahre entstanden sein muß, kamen nämlich noch bis in die sechsziger Jahre hinein manche weiteren Gedanken, Beobachtungen und Lesefrüchte, die der Verfasser theils in Randbemerkungen, theils in vielen eingelegten Blättern nachtrug, — ein Beweis, daß er den Gedanken an spätere Veröffentlichung nicht aufgab, was auch aus der sichtlichen Ueberarbeitung einzelner Abschnitte erhellt. Die erste größere Hälfte wurde noch von ihm selbst

paginirt, so daß über die Zusammenfügung dieser Bausteine kein Zweifel walten konnte. Auch bei der Abtheilung beider Hälften in einzelne Absätze, konnte ich bei den meisten noch den Andeutungen des Manuscripts folgen.

Der 2. und 3. Fascikel, denen die 2. Hälfte entnommen ist, und die hauptsächlich geschichtliche Skizzen, zum Theil aber in so wenig druckfähiger Gestalt enthalten, daß weit nicht Alles davon aufgenommen werden konnte, zeigen, daß Hundeshagen den Plan hatte, auf die Untersuchung der dogmatischen und kirchenrechtlichen Principien und die Klarstellung ihrer Consequenzen nun auch die thatsächlichen Belege hiezu folgen zu lassen in einer zusammenhängenden historischen Entwicklung der kirchenpolitischen Verhältnisse, beides in der römischen und evangelischen Kirche, vom Anfang des Mittelalters bis auf die neuere Zeit. Und aus diesem Plan ging ohne Zweifel auch die spätere Abhandlung: „Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche" (1860—61, s. unten Nr. X) hervor, die in vieler Hinsicht eine Ergänzung der hier folgenden Skizzen bildet, doch ohne sie überflüssig zu machen. Der ursprünglich wohl viel kürzer gedachte Entwurf scheint, je mehr sich Hundeshagen damit beschäftigte, und je mehr die Zeitereignisse, besonders in Preußen, Baden, Baiern, Hessen-Darmstadt, neue Beweise für die Richtigkeit seiner Grundanschauungen lieferten, allmählig immer größere Umrisse in seiner Conception angenommen zu haben, bis sich ihm schließlich der Gedanke einer dogmatisch-historischen Gesammtdarstellung oder doch Skizzirung des Verhältnisses von Kirche und Staat im römischen und protestantischen Lager nahe legte, zu dessen Ausführung er nun in verschiedenen Zeiten einen Anlauf nahm und immer mehr Material häufte.

Leider blieben einzelne dieser Ansätze, Nachträge und Einschaltungen zu abrupt, um dem Ganzen ohne Störung einverleibt werden zu können. Dagegen konnte ich in der zweiten Hälfte einzelne leere Blätter, gemäß den kurzen Verweisungen auf verschiedene Bücher, Zeitschriften oder auch Manuscripte Hundeshagen's selbst, die sich darauf vorfanden, einigermaßen ausfüllen, was zur Herstellung eines ordentlichen Zusammenhangs durchaus nöthig war. Es wurde dies an den betreffenden Stellen stets bemerkt.

Auch die vielen ursprünglichen oder spätern, oft sehr kurzen und dunkeln Citate und Randbemerkungen habe ich, wenn schon nicht ohne viele Mühe, fast alle entziffern, die citirten Stellen in den betreffenden Schriften und Broschüren (mit Ausnahme einer anonymen Flugschrift) auffinden und dem Text einflechten können. Wo es aber nicht absolut nöthig war, verschmähte ich es, irgendwie nachbessernde Hand anzulegen, auch da, wo ich aus dem Zusammenhang oder sonst aus dem Kreis

Hundeshagen'scher Ideen wohl vermuthen konnte, wie etwa der Verfasser die oft nur kurz hingeworfenen Gedanken weiter ausgeführt haben würde; ebenso auch, wo ich nach seiner sonstigen Schreibweise annehmen durfte, daß er bei einer nochmaligen Ueberarbeitung für den Druck einzelnes kürzer gefaßt hätte. Auch der Umstand, daß hie und da ein Satz oder Gedanke bereits den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik" (Wiesbaden 1864) und namentlich der oben erwähnten Abhandlung von 1860 von Hundeshagen einverleibt, auch Einzelnes schon oben im Abschnitt „Das Gefährliche im Katholicismus" kurz angedeutet worden war, konnte und durfte mich nicht zu Auslassungen bestimmen, die den Zusammenhang völlig unterbrochen hätten.

Im Uebrigen möge das sonst nicht unbedenkliche Unternehmen, einen Todten noch ein Mehreres öffentlich reden zu lassen, als er selbst für den Druck vorbereiten konnte, seine Rechtfertigung in dem Inhalt finden, der auch als theilweises Fragment, wie ich wohl hoffen darf, doch Manchem eine willkommene Fortsetzung der frühern Untersuchungen bringen dürfte. Hat doch namentlich das klare und sichere Zurückgreifen in die innersten dogmatischen Wurzeln des römischen Kirchensystems, die fein durchgeführte Ableitung seines Staatscharakters aus seinem Sacraments- und Glaubensbegriff, die uns hier geboten wird, sicherlich einigen Anspruch auf bleibende Beachtung, während die daraus gezogenen Consequenzen, die beigefügten geschichtlichen Skizzen und Streiflichter in den heutigen kirchenpolitischen Kämpfen und Wirren, zu denen die früheren, die den Entwurf veranlaßten, eben nur ein Vorspiel bildeten, uns da und dort fast prophetisch anmuthen.

Wie aber immer der Leser davon halten mag, jedenfalls gehört die ernste Mahnung, die in dieser ganzen Darlegung für Regierungen und Kirchenbehörden, ja für unsre Zeit überhaupt liegt, mit zu den Lebensaufgaben, die der mit hellem Auge in die Zeit und über sie hinaus in die Zukunft blickende „deutsche Theologe" und protestantische Kirchenpolitiker mit wachsender Bestimmtheit sich gestellt hat. Insofern dürfte dieses vielleicht als das letzte zur Oeffentlichkeit gelangende Wort des Dahingeschiedenen einen nicht unpassenden Schluß seiner literarischen Produkte bilden.

Und was die Form anlangt, so dürfen ja Verfasser und Herausgeber für ein nachgeborenes, nur zum Theil ausgeführtes, im Uebrigen aber skizzenhafter Entwurf gebliebenes opusculum doch wohl auf einige Nachsicht des Lesers rechnen.

D. H.

C.

Das Römische im Katholicismus und der Staatscharakter des Romanismus.

1.

Die Idee der christlichen Kirche schließt ein Doppeltes in sich: 1) eine Gesammtheit von Personen, welche als bestimmte Beschaffenheit ihres inneren Lebens den lebendigen Glauben an Christus mit einander gemein haben; 2) ein Wechselwirken und Zusammenwirken derselben, welches in einer organisirten Mannigfaltigkeit bestimmter Thätigkeiten sich vollzieht und für deren Vollbringung entsprechende Formen ausprägt. Mit der christlichen Religion aber ist auch christliche Kirche oder die Gemeinschaft in Christo von selbst gesetzt. Dies gemeinschaftbildende Element im Christenthum erhellt schon allein von zwei Gesichtspunkten aus: einmal von dem Bewußtsein des Gläubigen, in seinem Glauben, der ihm die Gnade Gottes vermittelt, das höchste Gut zu besitzen; dann aus der Liebe, welche eine Frucht des lebendigen Glaubens ist und das Leben des Gläubigen zu einem Leben der Liebe macht.

Denn wie die Liebe auch in niederen Gebieten überall, wo sie in Besitz oder Streben ein mehreren Menschen Gemeinsames von tiefer eingreifender Bedeutung findet, auf dessen Grundlage sofort eine wirkliche Gemeinschaft zu organisiren sucht, so kann sie nicht anders, als auch auf dem Grunde des schlechthin höchsten

Besitzthums eine Gemeinschaft bilden. Auch stimmen alle christlichen Religionsparteien, wie sie sonst auch über das Wesen der Kirche sich erklären mögen, in der Anerkennung der Wahrheit überein, daß auf den Erlöser der Menschen nicht bloß die Stiftung der christlichen Religion, sondern auch die Stiftung der christlichen Kirche zurückzuführen sei, d. h. daß auch nach der Absicht ihres Stifters die wahre Religion nicht bloß Angelegenheit des Einzelnen für sich, gewissermaßen nur Privatsache, und der Macht und Willkür des Einzelnen anheimgegeben, sondern zugleich die wirkende Ursache einer Gemeinschaft im Glauben sei, verbunden durch ein bestimmtes Bekenntniß dieses Glaubens und sich auswirkend in gewissen demselben entsprechenden Lebensformen. Vollends unzweifelhaft wird dies durch die Anordnung bestimmter Grundzüge für ein Kirchenthum, welche von Christo selbst ausgegangen ist, wie die Predigt des Evangeliums nach außen, Matth. 28, 19; Luk. 24, 47; Apg. 1, 8; die weitere Unterweisung der Getauften Matth. 28, 20; das Zusammenkommen der an ihn Gläubigen zum gemeinsamen Gebet, Matth. 18, 19. 20; endlich durch Einsetzung der Taufe und des Abendmahls. An die so in ihren Grundeinrichtungen geordnete Kirche hat Christus die Einzelnen bei Störung der brüderlichen Gemeinschaft ausdrücklich gewiesen, Matth. 19, 15—18, und derselben die Ausbreitung über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus und das unerschütterliche Bestehen vorausgesagt, Joh. 10, 16; Matth. 16, 18.

Nicht minder sind alle christlichen Kirchenparteien darüber einig, daß das Wesen der Kirche und ihre Form oder die Erscheinung der Kirche zu einander gehören, daß ihr Wesen nicht ist ohne seine bestimmte Form und ebenso wenig die Form ohne das Wesen. Dagegen gehen in Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Wesen der Kirche zu ihren jeweiligen Formen, d. h. den weiteren zeitlichen Ausprägungen ihres Formcharakters, die verschiedenen Hauptkirchenparteien weit auseinander. Nach der einen Ansicht ist das Wesen der Kirche anzuerkennen in den Gnadenmitteln, welche ihrer Bewahrung von Anfang an anvertraut sind. Die Gnadenmittel aber werden eingetheilt in das Wort Gottes, wie es theils unmittelbar aus der heiligen Schrift geschöpft, theils durch die auslegende Thätigkeit der dazu Be=

rufenen der Gemeinde nahe gebracht wird, und in die beiden Sacramente, die Taufe und das Abendmahl. Nur steht das Wort Gottes den Sacramenten voran; denn ohne das Wort Gottes kann sich das neue geistige Leben nicht entwickeln; alle andern äußern Mittel der Gnade, vermittelst welcher das christliche Leben geweckt und gestärkt werden soll, haben ihre Kraft, Bedeutung, Wahrheit und Wirkung allein durch das Wort Gottes, weil durch dieses allein der Glaube bewirkt und begründet werden kann. Weil der lebendige Glaube an Christum einerseits nicht fortdauern könnte, wenn der Kirche diese Gnadenmittel geraubt würden, andrerseits aber, so lange nur sie in der Kirche bleiben, es unter denen, die dem äußern Bekenntniß nach ihre Glieder sind, nie an solchen fehlen kann, in welchen durch ihre Vermittlung jener Glaube erzeugt wird und sich fortentwickelt, so werden in der Verwaltung der Gnadenmittel diejenigen Grundzüge des erscheinenden Lebens der Kirche erkannt, welche von ihrem Dasein unabtrennbar sind, mit deren Vertilgung in ihrem Gebiete die religiöse Gemeinschaft auch das Recht aufgeben würde, sich zur christlichen Kirche zu rechnen, und die folglich unter allem Wechsel das nothwendig Beharrende, das überall Eine und Gleiche, das formirte Wesen der Kirche darstellen. Da hingegen der Glaube, durch dessen Wirksamkeit die Kirche entsteht und besteht, den Menschen von der Knechtschaft eines ihm bloß äußerlichen religiösen Gesetzes befreit und sein wahrhaftes Leben in der Gemeinschaft Gottes von Innen heraus entwickelt, so kann, wie heilsam und beziehungsweise nothwendig auch solche immerhin an sich sein mögen, doch das Wesen der Kirche nicht an die genaue Uebereinstimmung und das unveränderliche Beharren der weiteren Formen für ihr Gemeinschaftsleben geknüpft sein, vielmehr wird die Kirche im Fortschritt ihrer Entwicklung mit den Veränderungen ihres allgemeinen menschlichen Bodens, auf welchem sie steht, und durch dessen Beschaffenheit ihre Beschaffenheit mitbedingt ist, eben in letzter Rücksicht mannigfachen Veränderungen unterliegen. Nicht minder können die Formen ihrer äußeren Existenz zu gleicher Zeit verschieden modificirt sein durch die verschiedene Eigenthümlichkeit der geschichtlichen Gebiete, in denen sie ihr gleichzeitiges Bestehen hat.

Dies ist im Wesentlichen die protestantische Auffassung

des Verhältnisses zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer Form; ja der Protestantismus erachtet durch alle solche Verschiedenheiten die wesentliche Einheit und Unwandelbarkeit der Kirche so wenig beeinträchtigt, daß sie nach ihm vielmehr gerade nur dann wahrhaft behauptet und verwirklicht zu werden vermag, wenn sie die mannigfach bestimmbaren Formen ihrer äußern Existenz mit Freiheit behandelt.

Dagegen ruht die römisch-katholische und beziehungsweise auch die griechisch-orthodoxe Auffassungsweise jenes Verhältnisses auf der Voraussetzung, es sei in der Stiftung der wahren Kirche die ganze Fülle des Wesens, der göttliche Inhalt der Idee der Kirche an die Form und Erscheinung derselben im weitesten Sinne unmittelbar und zwar so übergegangen, daß beide nun gar nicht mehr von einander zu unterscheiden wären. Demgemäß wird gelehrt, es habe der Stifter der christlichen Kirche nicht nur die wesentliche Grundlage der wahren Kirche gestiftet und die Menschen in derselben zur Kirche vereinigt, sondern auch die Form und Erscheinungsart dieser Kirche bis ins Einzelne auf eine genau bestimmte Weise zugleich mit vorgeschrieben als etwas, das von demselben Werth und derselben Nothwendigkeit ist, als das Wesen selbst, und sich dadurch auch in allen Zeiten gleich bleiben soll, als ebenso heilig und göttlich. Im Weitern überträgt die römische Theorie unbedingt alles das, was die heilige Schrift von Christo und seinem Geist, dessen fortwährender Wirksamkeit zur Erleuchtung und Heiligung seiner Gemeinde, dessen Unterstützung und Beistand im Glauben und von dessen untrüglicher Entscheidung in allen Fällen der Ungewißheit und des Streites lehrt, an die solchergestalt bis ins Einzelne göttlich formirte, äußere, erfahrungsmäßige Gesellschaft derer, welche sich zum christlichen, d. h. dem römischen Glauben bekennen, und zwar ausschließlich an die Lehrer und Vorsteher, welche der Stifter der christlichen Kirche ebendarum als Clerus von den Laien ausgesondert und ebendazu berufen hat, in ihrer Gesammtheit die ausschließlichen und untrüglichen Organe des heiligen Geistes zu sein. Im Grund concentrirt sich also die Kirche in der Hierarchie, genauer in der höchsten Stufe der Hierarchie, dem Episcopat. Die Hierarchie ist gleichsam der sichtbare Leib von der Idee der Kirche, und alles, was von der

Idee der Kirche gilt, gilt auch von dieser ihrer Verkörperung *). Der Episcopat als Träger der vollständig in die Form über- und aufgegangenen Wesensfülle der Kirche ist daher mit dieser göttlicher Institution. Die Nothwendigkeit des Episcopats ist aber nicht nur im Allgemeinen die des Lehramtes oder Priesteramtes, sondern die Bestimmung des Episcopats ist auch die zur Regierung der Kirche aus göttlicher Befugniß und Einsetzung, ausgeübt theils unmittelbar, theils mittelbar durch die vom Episcopat bevollmächtigten untern Ordnungen der Hierarchie. Die Apostel, wird behauptet, wurden als Stellvertreter Christi, als die Lehrer, Hirten und Häupter der Heerden bestellt und besorgten in dieser Eigenschaft alle Zweige der kirchlichen Verwaltung. Es war hiemit bei der Stiftung der Kirche auch auf die äußerlichen Einrichtungen Bedacht genommen und die kirchliche Verwaltung in den Kreis der göttlichen Einsetzung mit hineingezogen. Die Nachfolger der Apostel sind aber die rechtmäßig geweihten Bischöfe. Im Episcopat setzt sich das Amt der Verkündigung der wahren göttlichen Lehre, die Kraft der gültigen Sacramentsverwaltung, die Befugniß zur Uebung der heiligen Gebräuche und die Macht der Kirchenregierung ununterbrochen fort. Die Weihe ist es, welche dem Bischof und Priester die bezeichneten Fähigkeiten mittheilt und damit einen unauslöschlichen Charakter, der ihn von dem Laien unterscheidet. Der von Christo seinen Aposteln verheißene und mitgetheilte heilige Geist ist durch die Ordination auf die Bischöfe übergegangen und pflanzt sich sammt allen damit ver-

---

*) Ein später beigelegtes Blatt fügt zu diesem und dem Folgenden noch weiter bei: „Die Kirche im eminenten Sinne ist der Clerus allein, der die Stelle Christi auf Erden einnimmt und statt des Gottmenschen Mittler wird zwischen Gott und den Menschen. Die Einheit der Kirche steht in dem Nachfolger des Apostels Petrus, in dem Bischof von Rom, und die Seligkeit des Christen wird durch den Zusammenhang mit ihm bedingt.“ „Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“, Bonifacius VIII. in der Bulle Unam Sanctam c. 1. — „Quisquis a catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum“, Encyclika Leo's XII. vom 2. Juli 1826 und Gregor's XVI. vom 15. August 1832. D. H.

knüpften geistlichen Fähigkeiten und Befugnissen in der zusammenhängenden Reihe der Glieder des Episcopats fort. Die stetige Succession der Bischöfe, von denen der Eine die Weihe vom Andern empfangen hat, geht bis auf den Stifter der Kirche zurück; durch sie steht der Episcopat mit Christo in engster Verbindung. In ihm hat der heilige Geist seine Gegenwart gehabt durch alle Zeiten, bis auf den heutigen Tag, und die Ordination ist das Mittel, ihn für alle Zeiten gegenwärtig zu erhalten.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, abgesehen von Anderem, zunächst der durchgreifende Unterschied, welcher zwischen der formellen Berechtigung des geistlichen Amtes römischer und protestantischer Seits Statt findet. Auch auf letzterer Seite wird das geistliche Amt auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. Den Beruf zur religiösen Einwirkung auf Andere durch Anwendung der Gnadenmittel hat zwar an sich jeder, welchem Gott eine Begabung hiezu verliehen hat, insbesondere den Beruf zur Auslegung des göttlichen Wortes und seiner Anwendung auf die Zustände der Gemeinde. Dies und nicht lediglich der Beruf zur eigenen Heiligung in Buße und Glauben ist inbegriffen in der biblischen Idee des allgemeinen Priesterthums aller Christen, welche die Reformation den Ansprüchen der römischen Hierarchie entgegenstellte. Allein ebenso bestimmt spricht sich der Protestantismus dahin aus, daß die kirchlichen Gnadenmittel in ordnungsmäßiger Weise verwaltet und denen, für welche sie gestiftet sind, nahegebracht werden sollen zu wahrhafter Aneignung. Zu diesem Zweck erfordern sie einen ordentlichen Dienst in der Kirche Christi und dieser Dienst ist das geistliche Amt *). Es ruht auf dem Grunde des allgemeinen Priesterthums oder Berufes aller wahren Christen; es geht aus ihm hervor als Berufung des Einzelnen durch objectiv erkannte und bezeugte Begabung und ausdrückliche Beauftragung. Das Amt repräsentirt sogar das allgemeine Priesterthum, indem es um der kirchlichen Ordnung willen regelmäßig die Thätigkeiten

*) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Julius Müller: „Ueber die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes" in der Deutschen Zeitschrift von Schneider, 1852, Nr. 6 ff. — (Neu veröffentlicht in Müller's „Dogmatischen Abhandlungen" 1870, S. 468 ff. D. H.)

verwaltet, die an sich allen Gliedern der Gemeinde als Priestern des Höchsten zustehe. Es verhält sich mit dem geistlichen ähnlich wie mit jeder andern Art von Amt. Wie im bürgerlichen Gemeinwesen ein Amt im eigentlichen Sinne dadurch entsteht, daß, um eine zusammenhängende Thätigkeit durch öffentliche Anerkennung und Vertrauen, Schutz und Unterstützung auszuzeichnen, im Allgemeinen nicht die auf der bloßen Selbsterkenntniß beruhende Selbstermächtigung dazu genügt, sondern ein objectives Urtheil und Zeugniß über Gabe und Befähigung und auf Grundlage desselben eine ausdrückliche Ermächtigung zu dieser Wirksamkeit, so verhält es sich ebenso auch im kirchlichen Gemeinwesen. Gewiß darf daher der Beruf zu einer stetigen und zusammenhängenden Thätigkeit im Dienst und zum Frommen der Kirche nicht der Berufung gleichgesetzt werden, wodurch der Besitz eines Amtes begründet wird. Allein ebenso gewiß darf andrerseits das Amt seine Befugnisse nicht in absoluter Ausschließlichkeit geltend machen, seinen Grund, das allgemeine christliche Priesterthum, nicht vernichten und unterdrücken, gleichsam als ob das göttliche Wort schlechterdings keine andere Weise habe, an die Seelen der Menschen zu gelangen und auf sie zu wirken, als das geistliche Amt und seine Funktionen. Dies ist nun aber gerade der Punkt, auf welchem die römische von der protestantischen Auffassung der göttlichen Institution des Amtes sich scheidet. Denn im römischen System gibt es nicht nur formell betrachtet keine legitime Ermächtigung zur religiösen Einwirkung auf Andere durch Anwendung der Gnadenmittel, außer durch die Hierarchie, sondern auch materiell betrachtet mangelt es außerhalb der Hierarchie an der specifischen Begabung hiezu, weil diese schlechterdings auf der Ordination beruht. Es gibt keine Möglichkeit christlicher Segenspendung als durch Vermittlung der Hierarchie; keine christliche Thätigkeit, als diejenige, welche von der Hierarchie autorisirt ist und ihre Signatur empfangen hat; es gibt kein wirkliches Christenthum als in der Hierarchie und durch die Hierarchie. Mit einem Wort: was hier als göttliche Institution bezeichnet wird, das ist ein Priesterthum, welches Gnade und Heil vermittelnd zwischen Gott und der sündigen Menschheit steht, eine Hierarchie, welcher die Laienschaft zur Beherrschung untergeben ist. Und die Wirkung der göttlichen Stiftung geht nicht in der Art auf das

Amt, daß sie den Thätigkeiten desselben eine höhere Weihe und Vollmacht und ebendamit einen kräftigeren Erfolg verleiht, insofern sie sich nicht losreißen von ihrer gottgeordneten Grundlage und Norm, sondern sie haftet geheimnißvoll und unabtrennlich an der Person, die das Amt verwaltet; hat sie einmal die Priesterweihe empfangen, so ist sie durch ihren character indelebilis schlechthin und für immer ausgeschieden aus der profanen Weltlichkeit, in welcher der Laie zu leben verurtheilt ist, und eine wiewohl werkzeugliche, doch relativ selbständige, zur eigenen Verfügung ermächtigte Trägerin und Spenderin der göttlichen Gnadenwirkungen.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß das römische Kirchensystem seinen Schwerpunkt im Begriff der Ordination besitzt, im specifischen Charakter der Priester- und Bischofsweihe als eigenthümlicher geistlicher Kraft- und Vollmachtertheilung, als Sacrament, mithin in letzter Instanz im Begriffe des Sacraments selbst. Es ist daher unerläßlich, sich eine richtige Vorstellung vom Sacrament im römischen Sinne zu bilden.

Von allen Hauptconfessionen werden die Sacramente zu den Gnadenmitteln gerechnet; dagegen wird ihre Zahl, wie ihre Wirkungskraft sehr verschiedenartig bestimmt. Der Protestantismus erkennt nur zwei Sacramente an, die Taufe und das Abendmahl; die römische Kirche dagegen stellt sieben Sacramente auf, nämlich neben den obigen noch die Buße oder Beichte, die Firmelung, die Priesterweihe, die Ehe und die letzte Oelung. Sie setzt die letztere den erstern vollkommen gleich, indem sie den verflucht, der da lehre, eines von diesen sei nicht ein wahres Sacrament. Das Tridentinische Concilium hat sich zwar den schweren Beweis für die Einsetzung der letzten fünf Sacramente durch den Stifter der christlichen Kirche selbst erspart, und auch ältere wie neuere Theologen der römischen Kirche, z. B. Bellarmin und Möhler, setzen an die Stelle des Beweises mehr gefühlvolle Auslassungen über das Ansprechende, das in dem Gedanken liegt, daß die Kirche in den Sacramenten einen Kreis heiliger Handlungen um das Leben ziehe, welche den Hauptmomenten und Hauptverhältnissen des natürlichen Lebens entsprechen. Allein die Differenz der Confessionen bezieht sich nicht bloß auf die Zahl der Sacramente oder darauf,

daß protestantischer Seits nur diejenigen heiligen Handlungen, deren Einsetzung durch den Stifter der christlichen Kirche sich urkundlich nachweisen läßt, und welche Vermittler der Lebensgemeinschaft mit Gott und dem Erlöser, dem innern Mittelpunkt des allgemeinen christlichen Lebens sind, die Anhaltspunkte für Bestimmung des Begriffs Sacrament abgeben, während römischer Seits dieser Begriff eine weitere, willkürlich ausgedehnte Sphäre erhält durch verallgemeinernde Anwendung auf besondere Verhältnisse des christlichen Lebens und besondere Stände und Berufsarten: sondern weit bedeutender ist die zweite allgemeine Differenz, in Hinsicht auf die Wirksamkeit der Sacramente.

Nach protestantischer Lehre werden die Sacramente nur als Gnadenmittel betrachtet (quod sacramenta gratiam Dei conferant), d. h. es wird im Sacrament dem Menschen eine Gnade angeboten, aber sie wird nicht angeeignet und empfangen, das Sacrament wird nicht wirksam im Menschen, ohne eine demselben entgegenkommende Gemüthsbewegung, eine inwendige Erschlossenheit des Einzelnen für die sacramentliche Gnade. Diese Gemüthsbewegung oder der Glaube ist es daher, durch welchen jede Wirkung der in dem Sacrament an sich enthaltenen Gnade auf den Einzelnen oder in dem Einzelnen bedingt ist. Das Tridentinische Concilium dagegen legt dasjenige, was nach protestantischer Betrachtung nur vermittelst dieser Handlung in dem Gemüthe des Gläubigen hervorgebracht wird, als eigene und spezifische Kraft der Handlung als solcher bei, als nothwendige Wirkung, die gleichsam mechanisch durch die bloße Verrichtung der Handlung erfolgt. Nach ihm ist also anzunehmen, quod sacramenta gratiam Dei contineant, und der technische Ausdruck dafür ist, daß die Sacramente ex opere operato wirken. Der Ausdruck opus operatum gehört schon der Periode vor der Reformation an. Er wurde in diesen frühern Jahrhunderten unmißverstehbar in einem sehr bestimmten und zwar nur in diesem Sinne allein gebraucht. Das opus operatum des Sacraments wurde entgegengesetzt der Gemüthsverfassung des Empfängers als Bedingung seiner Wirksamkeit. Wenn es also heißt: die Sacramente wirken ex opere operato, so ist damit gesagt: die Bedingung, unter der ein Sacrament seine Wirkung ausübt, ist rein die Handlung an sich,

es kommt dabei allein auf die rechte, der vorgeschriebenen Art gemäß vollzogene Administration der Sacramente, nicht aber auf die innere Verfassung des Geistes und Sinnes, auf die Disposition des Menschen an. Diese Lehre von der mechanischen Wirkung des Sacraments ist nun seit Bellarmin selbst sehr vielen römischen Theologen anstößig geworden. Man hat daher von ihrer Seite sich bemüht, dem opus operatum eine Deutung zu geben, welche diesen Anstoß möglichst beseitigt. Zu dem Ende wurde das opus operatum als Gegensatz gefaßt zu dem opus operantis, dem Sinne nach soviel, als solle dadurch ausgesprochen werden: die Kraft des Sacraments ist die ihm selbst inwohnende, d. h. sie hängt nicht von der sittlichen Würdigkeit der Priesters ab, der es verrichtet.

Während also nach der ältern Vorstellung die geistige Verfassung des Empfängers den Gegensatz zum opus operatum bildet, soll es nach der neuern die sittliche Verfässung des verwaltenden Priesters sein. Ja Bellarmin verlangt ausdrücklich, daß der Wille, der Glaube, die Reue in demjenigen vorausgehen müsse, welcher das Sacrament empfängt, wenn auch nur als inwendige Disposition, nicht als wirkende Ursache, denn sie machen nicht die sacramentliche Gnade aus. Hiemit wäre der römische Sacramentsbegriff dem protestantischen wesentlich näher gerückt. Es wäre damit verzichtet auf die ältere Vorstellung einiger Scholastiker, welche den Begriff des opus operatum durch sehr significante Beispiele zu erläutern pflegten, z. B. daß alle Kraft und gesegnete Wirksamkeit des Sacraments in diesem allein liege und eingeschlossen sei, wie die Arznei in einer Büchse, und daß durch die bloße Application des Sacraments alle bezweckte Wirkung erfolge, gerade so, wie wenn auf eine Wunde das heilende Pflaster gelegt wird. Allein bei aller Anerkennung des richtigen Gefühles, welches die römischen Theologen nöthigte, dem opus operatum einen unanstößigern Sinn zu leihen, kann doch nicht behauptet werden, daß die kirchliche Autorität ihnen hiezu ein Recht verliehen habe. Daß das Concilium zu Trient der ältern Vorstellung vom opus operatum wenigstens nicht entsagt hat, hat es schon dadurch bewiesen, daß es dieselbe nicht widerlegt. Mehrere Festsetzungen desselben geben vielmehr deutlich zu erkennen, daß auch das Concilium von

der bloß mechanischen Verrichtung des Sacraments diese gleichsam physische Wirkung erwarte, z. B. die Festsetzungen über den unauslöschlichen Charakter, der durch Taufe, Confirmation und Ordination ein= für allemal der Seele eingeprägt werde. Auch stellt es bei Gelegenheit die Wirksamkeit der Sacramente überhaupt dem Glauben ziemlich hart entgegen *). Ja Bellarmin selbst fügt jener mildern Deutung eine Bestimmung bei, wodurch sie eigentlich wieder aufgehoben wird. Glaube und Buße heben nämlich nur die Hindernisse der Wirksamkeit der Sacramente hinweg; daher seien sie nur nöthig bei Erwachsenen, bei welchen die Möglichkeit vorausgesetzt werden muß, daß sie der Einwirkung der sacramentlichen Gnade nicht nur nicht entgegenkommen, sondern sich sogar ihr entgegensetzen. Das Erfordertwerden von Buße und Glauben hat nicht den Sinn einer nothwendigen, positiven Bedingung; nothwendige Bedingung ist vielmehr nur das rein negative Verhalten, bei welchem die in den Sacramenten an sich liegende Kraft sich äußern kann. Sie theilen die Gnade mit: „non ponentibus obicem“, d. h. wenn der Mensch ihnen nicht geflissentlich entgegenwirkt, keinen Riegel vorschiebt, der den Canal, durch den die Gnade einströmen will, schließt. Daher nach Bellarmin die obigen Forderungen auch hinwegfallen bei Kindern, wo an das Vorschieben eines Riegels gegen die sacramentliche Gnade noch nicht gedacht werden kann.

Es verhält sich also mit der Lehre von dem opus operatum im Grunde so, daß, so lange noch kein Gegensatz der Protestanten vorsichtiger machte, die alte Vorstellung festgehalten ward. Aber im Kampf gegen die Protestanten scheute man sich, dabei zu bleiben, und fing an, auch Buße und Glauben zu fordern, aber nicht im Sinne einer positiven Disposition, einer dem Sacrament entgegenkommenden Gemüthsbewegung, wie der Protestantismus sie verlangt, sondern lediglich im negativen Sinn der Hinwegräumung eines Hindernisses, so daß, wo an Hindernisse nicht gedacht werden kann, auch Glaube, Buße fehlen dürfen, ohne daß das Sacrament aufhört zu wirken, was es soll, so daß bei dem Erwachsenen also dadurch eigentlich nur die in Art und Grad der Kindesbeschaffen=

*) Sess. 7, can. 4.

heit entsprechende passive Willigkeit zur Aufnahme der sacramentlichen Gnade, das rein negativ gedachte Sich-Gefallen-Lassen der Sacramentswirkung bezeichnet werden soll. Nur also dieses rein negative Verhalten des Menschen ist nothwendiges Erforderniß auf Seite des Menschen; alles andere, was sonst noch dazu kommt, ist zwar immerhin recht und gut, aber doch nur eine Zugabe, welche die strenge Consequenz des Systems nicht fordert, und die Worte: Wille, Glaube, Buße sind lediglich positive Ausdrucksformen für einen rein negativen Sinn.

Unter diesen Sacramentsbegriff, welcher von der bloß mechanischen Verrichtung des Sacraments eine solche physische Wirkung erwartet, fällt nun auch die Priesterweihe oder Ordination. Ja das Tridentinische Concilium rechnet die Priesterweihe neben Taufe und Firmelung ausdrücklich zu denjenigen drei Sacramenten, durch welche der Seele ein- für allemal ein unauslöschlicher Charakter (signum quoddam spirituale et indelebile) eingedrückt werde, weßhalb sie auch nicht wiederholt werden könnten *). Wie durch Taufe und Firmelung der Christ spezifisch aus der unchristlichen Menschheit ausgeschieden wird, so scheidet wiederum die Ordination den Träger dieses Sacraments als Priester aus dem gemeinen Laienstand aus und verleiht ihm höhere Gaben und Rechte. Er wird dadurch Träger des der Kirche verheißenen heiligen Geistes. Das Tridentinische Concil erklärt zwar die Priesterweihe für ein Sacrament in gleicher Reihe mit den übrigen **). In Wahrheit aber ragt es über alle andern empor, indem es die Fähigkeit, das Recht in sich schließt, alle andern zu spenden. Um zu verstehen, welches Interesse die römische Kirche hatte, die Priesterweihe zum Sacrament zu erheben, hat man sich nur daran zu erinnern, welche hohe Functionen und Attribute dem Priesterthum zugeschrieben werden. Man muß wohl ins Auge fassen, daß im römischen System das Priesterthum nicht an der Predigt, sondern am Opfer hängt. Der Priester ist es nun, der das hochheilige Opfer in der Messe darbringt, der den Büßenden von der Sünde losspricht oder ihn bindet. Das Anathema wird allen denen ge-

---

*) Sess. 7, can. 9.

**) Sess. 23, can. 2.

droht, welche sagen, im neuen Testament sei nicht ein sichtbares und äußeres Priesterthum angeordnet, d. h. ein Amt, den wahren Leib und das Blut Christi zu weihen und darzubringen, und die Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern ein bloßer Dienst, das Evangelium zu verkünden *). Je magischer der ganze Act des Opfers in der Messe ist, desto magischer muß auch der Charakter des Priesterthums sein, das ihn allein wirksam vornehmen kann. Der Priester steht als ein Wesen höherer Art dem Laien gegenüber. Die Priester bilden eine höhere Kaste, deren Mitglieder als Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen mit übernatürlichen Eigenschaften ausgerüstet dastehen. Die Ordination aber ist nun der sacramentale Act, durch welchen diese Eigenschaften mitgetheilt werden. Schon Urban II. leitete während des Investiturstreites aus dieser Eigenschaft des Priesters, zu verrichten, was selbst den Engeln nicht gestattet sei, nämlich Gott, der Alles erschaffen habe, durch seine Hand zum zweiten Mal zu schaffen und zum Heil der Welt dem Vater darzubringen, die Unstatthaftigkeit des Unterworfenseins der Priesterschaft unter die weltliche Macht oder unter Hände ab, welche sich Tag und Nacht durch obscöne Betastungen verunreinigen oder durch Raub und ungerechtes Blutvergießen beflecken. Ja die spätere Zeit steigerte sogar die Vorstellungen von der Würde, welche der Priesterschaft durch die Macht, Leib und Blut Christi zu schaffen, gebühre soweit, daß romanistische Schriftsteller nicht Anstand nehmen, die Priester sogar Götter und Christusse zu nennen und diesen Unsinn zu weitläuftigen Theorien auszuspinnen **).

Auch in neueren Zeiten ist vornehmlich von Möhler die Vorstellung von der Kirche als Incarnation Christi mit Vorliebe entwickelt worden. Die sichtbare Kirche ist nichts Geringeres, als der in menschlicher Form unter den Menschen fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die objectiv gewordene christliche Religion; ihre lebendige Darstellung und das sichtbare Organ Christi ist der von Christo eingesetzte Epis=

---

*) Sess. 23, can. 1.

**) Vgl. J. H. Böhmer, Kirchenrecht der Protestanten, Bd. III, S. 723.

copat, Apostolat und Primat. Wie in Christo Göttliches und Menschliches verbunden ist, so ist nach Möhler auch in Beziehung auf die Kirche das Sichtbare von dem Unsichtbaren nicht zu trennen. Das Göttliche ist allerdings das Unfehlbare, ewig Untrügliche, aber auch das Menschliche ist unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche für uns nicht existirt*).

2.

Das menschliche Gemeinschaftsleben besitzt seine Einheit und Regel, seinen Zusammenhalt und Schwerpunkt in der den Einzelnen ohne Ausnahme übergeordneten öffentlichen Gewalt, der Trägerin eines göttlichen Rechtes. „Ganz im Allgemeinen ist (mit den Worten eines neuern Theologen) zu sagen: so weit das Gemeinschaftsleben der Menschheit der Wahrheit ihres urbildlichen Begriffes noch irgend entspricht oder mit ihr noch in stetigem Zusammenhang steht, weist es in seinen Ordnungen auf göttliche Ursprünge, Einsetzungen zurück. Dieses Gepräge zeigen die sittlichen Grundordnungen alles menschlichen Gemeinwesens, Ehe, väterliche Gewalt, Obrigkeit. Wir brauchen uns auf die Frage nicht einzulassen, ob diese Einrichtungen dem Menschengeschlecht in den Uranfängen seiner Geschichte durch eine erziehende Offenbarung Gottes gegeben worden sind, oder ob sie sich ihm lediglich von innen heraus, aus den Grundlagen seiner sittlichen Natur entwickelt haben; auch im letztern Fall empfindet sie jedes nur irgend gesunde Bewußtsein als etwas, was jenseits menschlicher Erfindung, Wahl, Uebereinkunft liegt; es hat sie nicht in seiner Gewalt, sondern es weiß sich von ihnen beherrscht und gehalten; es sind objective Mächte, die über dem menschlichen Leben walten, die ihren Ursprung nicht in dem gesetzmachenden Willen des Menschen, sondern in dem schöpferisch ordnenden Willen Gottes haben. Ehe vom Sinai das Gebot ertönte: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren! war die väterliche Gewalt schon das ewige Recht der Menschen, und der Ausspruch des Apostels Paulus über den Ursprung aller obrigkeitlichen Gewalt ist ja nicht die göttliche Einsetzung derselben, sondern die Zurückweisung auf diese Einsetzung

*) Möhler, Symbolik, S. 335 ff.

als uranfängliche. So durchdringen Gottes ordnende Thaten allgegenwärtig die stiftenden und gesetzgebenden Thaten der Menschen, sein Recht trägt ihr Recht, auch wenn sie es nicht wissen, ja oft auch noch, wenn sie in dem thörichten Dünkel, über die Ordnungen des menschlichen Gemeinwesens unbeschränkt verfügen zu können, wider Alles göttliche Recht sich auflehnen *).

Das was die religiöse Betrachtung das göttliche Recht der Obrigkeit zu nennen pflegt, ist daher nichts Anderes als die Anerkennung einerseits, daß die öffentliche Gewalt ihrem Ursprung nach anstatt auf menschliches Belieben, das ein Auch-Anders-Können in sich schließt, auf eine gottgeordnete Nothwendigkeit zurückzuführen ist, andrerseits, daß aus dieser Nothwendigkeit für die Träger der öffentlichen Gewalt eine bestimmte Summe von Befugnissen entspringt, deren rückhaltlose Anerkennung sie von den Untergebenen fordern darf und muß. Den Gehorsam zu fordern und die Lösung seiner theoretischen Bedenken dem Subject anheimzugeben, das ist „das göttliche Recht" aller zu Recht bestehenden Obrigkeit, sagt derselbe Theologe **); und zwar mit gutem Grund. Denn die schlechthinige Gültigkeit der Materie ihres Thuns, ihres Gebietens und Verbietens ist nur der Ausfluß jener gottgeordneten Nothwendigkeit ihres Ursprungs, zu deren formeller Bezeichnung jener Ausdruck dient. Ohne Anerkennung jenes Rechtes gibt es kein Staatsleben, kann es keines geben. Denn uns nur nach der eignen Ueberzeugung von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit einer uns übergeordneten Gewalt für handelnde Anerkennung oder Zurückweisung ihres Rechtes, für Gehorsam oder Ungehorsam entscheiden zu wollen, wäre die zum Princip erhobene Anarchie. Wie demnach auch sonst die Staatsverfassung geordnet sein möge, wie weit oder wie eng begrenzt nach ihr die Befugnisse der öffentlichen Gewalt sein mögen, so kann kein Staat der Anerkennung dieses göttlichen Rechts der obrigkeitlichen Gewalt entbehren.

Nach der vorausgegangenen Ausführung bedarf es nun kaum eines Beweises, daß von dem römischen System auch für die

*) Jul. Müller a. a. O., S. 70 (und ebenso: „Dogmatische Abhandlungen" 1870, S. 491—492." D. H.).
**) Deutsche Zeitschrift von Schneider 1851, Nr. 6.

kirchliche Obrigkeit ein göttliches Recht in Anspruch genommen wird, und zwar sowohl was deren Ursprung, als was die Befugnisse derselben betrifft. Denn die Hierarchie unmittelbar von Christo selbst eingesetzt und die Autorität des Episcopats ist nach römischer Ansicht von der Autorität Christi und des heiligen Geistes nicht verschieden. Die erstere ist nur die sichtbare Erscheinung der letztern. In Kraft des Sacraments der Priesterweihe, der bischöflichen Ordination ist die letztere nicht bloß vollkommen, sondern sogar ausschließlich an erstere übergegangen. Sowohl der ganze Rechtsumfang, als die gesammte Segensmacht der Kirche ist absolut und ungetheilt in der Hierarchie beschlossen, daß sie getrennt von ihr gar nicht gedacht werden kann. Wenn es daher jemals geschähe, daß die legitime Succession der Bischöfe verloren gegangen wäre, so würden ebendamit auch die an den Episcopat geknüpften Gaben des heiligen Geistes pausiren. Derselben beraubt, würde aber die Kirche selbst aufhören zu existiren, und zu einer Wiederherstellung ihres Wesens als göttlicher Institution würde nichts Geringeres erforderlich sein, als eine neue sichtbare Dazwischenkunft ihres Stifters.

Es kann hier schwerlich im Ernst die Frage aufgeworfen werden, ob das, was auf Seite des Staates göttliches Recht der Obrigkeit, auf Seite der Kirche göttliche Institution der Hierarchie heißt, wechselseitig sich deckende Begriffe sind, und mit dem letztern Anspruch zu Gunsten der Hierarchie der Romanismus aus dem Kirchencharakter unmittelbar in den Staatscharakter übergeht. Denn das durchaus Specifische der hier römischer Seits zur Geltung gebrachten Begriffe von göttlicher Institution, von Ursprung, Fortpflanzung derselben, von der maßgebenden Bedeutung der strengen geschichtlichen Folge der kirchlichen Gewalten läßt sich nicht verkennen. So wichtig für das Staatsleben die auf der legitimen Succession ihrer Träger ruhende rechtliche Continuität der Staatsgewalt ist, so vielfaches Unheil aus ihrer Störung hervorzugehen pflegt, so wird doch nicht behauptet werden können, daß durch die Zerreißung des geschichtlich-rechtlichen Fadens die Existenz des Staates in gleicher Weise in Frage gestellt sei, wie es der Romanismus rücksichtlich der Kirche zuzugeben gezwungen ist. Man wird sich gegen die frivolen Doctrinen verwahren können, welche

unter Anderem neuerlich zur Rechtfertigung der Convenienzpolitik des österreichischen Cabinets in der deutsch-dänischen Angelegenheit ersonnen worden sind *), und doch jenes einfach schon darum leugnen dürfen, weil die Erfahrung der Jahrhunderte dagegen spricht. Wo aber die staatsrechtliche Doctrin sich gelegentlich zu Theorien verstiegen hat, welche den Ursprung der Berechtigung im Staat in ähnlicher Weise an geschichtliche Acte knüpfen, und für die Continuität der Staatsgewalt der Geschichte eine gleiche absolut maßgebende Bedeutung beimessen, wie der Romanismus es thut in Beziehung auf die Kirche, da sind solche Theorien stets überhaupt in einem Gewand aufgetreten, nach welchem man richtiger von einem Uebergehen des Staates in den römischen Kirchencharakter, als der Kirche in den Staatscharakter reden dürfte. Im Ganzen dagegen wird das Incommensurable der beiderseits in Rede stehenden Begriffe zugegeben werden müssen. Beide, das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit und das, was im Begriff der göttlichen Institution der Hierarchie liegt, treffen nur in dem Punkte zusammen, daß beide mit Berufung auf ihre höhere Dignität schlechthinige Anerkennung verlangen.

Inwiefern in diesem von beiden Seiten gleichmäßig erhobenen Anspruch unausweichlich der Anlaß zu Conflicten zwischen beiden gegeben ist, wird die nachfolgende Untersuchung zu zeigen haben. Vor Allem wird es sich handeln um Beantwortung der Frage, ob der Begriff der Obrigkeit einer Uebertragung auch auf das kirchliche Gebiet fähig sei? Wird diese Frage unbedingt und in dem vollen oben entwickelten Sinne bejaht, so sind Conflicte unvermeidlich, da zwei Gewalten mit einer ihrer Natur und dem Grade nach gleichen Berechtigung sich mit einander schlechterdings nicht vertragen, sobald beide auf dem gleichen Boden des erfahrungsmäßigen Lebens stehen, selbst

---

*) Wir meinen hiemit die Grundsätze des Expropriationsrechtes, nach welchen der österreichische Lloyd neuerlich die Annihilirung der Successionsansprüche des Hauses Augustenburg in Schleswig-Holstein unter Exemplification durch Bahnhof- und Canal-Anlagen vertheidigte. — Vgl. Allgem. Zeitung 1851, Nr. 319.

wenn sie versuchen wollten, ihre Gebiete von einander abzugrenzen. Nur eine solche Uebertragung des Begriffes der Obrigkeit, welche zugleich eine Modification desselben in seiner Anwendung auf die Kirche in sich schließt, verstattet der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit ein friedliches Nebeneinanderbestehen. Die obige Frage wird daher nicht in jedem Sinn, wohl aber in einem bestimmten Sinn und dann unbedingt bejaht werden müssen.

Zunächst ist wie der Staat, so auch die Kirche ein Gemeinschaftsleben, und der Gott des Christenthums nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, aller Anarchie und Willkürherrschaft feind, ein Liebhaber eines in sicheren Maßen, in wechselseitiger Ueber= und Unterordnung sich vollziehenden, rechtlich geordneten Verlaufes der Dinge. Auch das kirchlich=gesellschaftliche soll wie alles gesellschaftliche Leben einen solchen Verlauf haben, und bedarf daher einer rechtlichen Ordnung und zu ihrer Handhabung, zu ihrem Schutz einer Obrigkeit. Indeß ist neben dem allgemeinen auch der eine bestimmte Sinn festzustellen, in welchem der Begriff der Obrigkeit in der Kirche anwendbar ist. Denn die Verschiedenheit des Lebens in der Kirche und des Lebens im Staat erzeugt auch in der Anwendung des fraglichen Begriffes die tiefgreifendsten Unterschiede.

Der Staat hat von Jedem, schon allein wenn derselbe vermöge seiner physischen Existenz auf dem Staatsgebiete in den Bereich der öffentlichen Gewalt tritt, die thatsächliche Anerkennung des göttlichen Rechtes der Obrigkeit, den Gehorsam zu fordern. Er kann sich sogar nöthigenfalls mit dieser äußern Anerkennung begnügen, die Lösung theoretischer Bedenken dem Subject anheimgeben. In der Kirche verhält es sich gerade umgekehrt. Niemand kann wie dem Staat so etwa auch der Kirche bloß physisch angehören, sondern jeder muß ihr durch ein inwendiges Verhältniß, durch den Glauben der Kirche, den er theilt, angehören. Ebendeßhalb aber hat — um bei dem Ausdruck stehen zu bleiben — vorkommenden Falles die Lösung nicht theoretischer allein, sondern jeder Art inwendiger Bedenken wenigstens im Großen und Ganzen unbedingt vorherzugehen, bevor das Subject einer Kirche anzugehören und somit die Autorität des göttlichen Rechtes auch der kirchlichen Obrigkeit anzuerkennen vermag. Dann aber tritt auch es in

Geltung, und seine Verneinung ist ebenso Sanction der Anarchie, wie im Staate.

Ferner: gleichwie das Subject nie bloß seiner physischen Existenz nach unter die Gewalt der kirchlichen Obrigkeit und ihres Rechtes fallen kann, ebenso wenig darf es physisch unter derselben festgehalten werden. Das reale Verhältniß, das durch den in seiner vollen Schärfe gefaßten Begriff der kirchlichen Obrigkeit begründet wird, behält stets jenes ideale, inwendige zu seiner Voraussetzung.

Endlich: das gesellschaftliche Leben im Staate läßt sich unter keiner der möglichen Formen, selbst nicht unter der freiesten, denken und vollbringen, ohne ein oberstes Centrum der Gewalt, außer deren Bereich schlechterdings Niemand stehen kann, die keinen Concurrenten duldet, keinen Dualismus zuläßt, durch welche also das Staatsleben seinem Wesen nach eine umfassende Einheit bildet. Auch in der Kirche liegt eine innere Nothwendigkeit, sich zu einer umfassenden Einheit zu gestalten, Alle in ihren Organismus hineinzuziehen, mit welchen sie äußerlich in Berührung tritt. Die Herstellung dieser Einheit ist für die Kirche ein Postulat, ein ideales Ziel, von welchem sie nicht lassen darf. Aber nie und nimmermehr darf von ihr jene einheitliche Vollendung auf dem Weg äußern Zwanges erstrebt, nie jenes ideale Ziel schlechthin anticipirt werden, weil sie damit von ihrer Grundvoraussetzung, dem Verbundensein der Kirche mit ihren einzelnen Mitgliedern durch jenes ideale Verhältniß, abfallen würde.

Ja, aus der Art und Weise, in welcher die Kirche ihrem Wesen getreu an der Erfüllung jenes Postulats zu arbeiten hat, ergibt sich ein letztes wichtiges Resultat in Beziehung auf das Verhältniß des kirchlichen Organismus zum Organismus des Staates. Die Aneignung des Heiles in Christo, welches die Kirche den Einzelnen nahe zu bringen hat, geschieht nicht auf magische Weise. Wenn dies, so wäre überall, wohin die Kirche mit ihrer magischen Heilsbewirkung räumlich vordringt, auch die Kirche nicht nur gepflanzt, sondern auch fest begründet und einheitlich abgeschlossen. Es könnte innerhalb jedes staatsgesellschaftlichen Complexes, in dessen Schoß die Kirche vermöge ihres Expansivtriebes sich fortgepflanzt hat, überhaupt nur eine Kirche

geben. Die Kirche schritte mit ihrer geographischen Ausbreitung selbstverständlich auch ihrer einheitlichen Vollendung mit vollkommener Sicherheit und ohne Rückfall zu. Nun liegt es aber keineswegs im Wesen der christlichen Heilswirkung, daß sie irgendwie magisch bewerkstelligt wird, sondern die Aneignung des Heiles ist eine freie. Sie wird dem Menschen nahe gebracht; aber er kann ihr sich hingeben oder ihr widerstehen. Aber auch in der Aneignung des Heils, unter Hingabe an die Heilswirkung lassen sich Stufen und Grade denken, je nach der vorhandenen Beschaffenheit des Subjects, wie nach der Klarheit und Eindringlichkeit, in welcher die Berufung zum Heil an jenes ergangen ist. Andrerseits kann auch in den Widerstrebenden der Widerstand ein sehr verschieden gearteter sein. Ja ein Herz, welches der Heilswirkung sich geöffnet hat, kann die erfahrenen Wirkungen wieder ganz oder theilweise zerstören. So ist die Arbeit der Kirche an ihrer einheitlichen Vollendung, indem sie die Freiheit des Subjects zu ihrer Voraussetzung hat, stets eine in ihren Erfolgen durch das Gesetz der Freiheit bedingte; die Einheit der Kirche stets eine nur werdende. Denn was von dem einzelnen Subject in der Kirche gilt, das gilt auch von den Gruppen, zu denen sich das christliche Leben zusammenschließt. Wie da, wo die Wahrheit mächtig geworden ist über die Einzelnen, nun erst durch die innere freie Macht der Wahrheit sich die kirchlichen Gruppen bilden, ebenso arbeitet auch nun erst die Macht der Wahrheit die kleinen Gruppen zu größeren Gruppen auf, und nur in solchem freiem, Vor- und Rückschritte in sich schließenden Entwicklungsproceß schreiten *die Kirchen* der Einheit *der Kirche* entgegen.

Hienach ist wie dem bürgerlichen Leben die geschlossene Einheit, so dem religiösen Leben im erfahrungsmäßigen Zustand, sei es das Auseinanderfallen, im bessern Sinn eine Gliederung in Gruppen eigenthümlich, in unendlich viele und kleine, je weiter es von seiner inwendigen Vollendung noch entfernt, in wenigere und größere, je näher es derselben gerückt ist. Wie aus der unvollkommenen Aneignung des objectiven Heils, aus den partiellen Hemmungen, denen die Heilswirkung begegnet, die Gruppen entstanden sind, so ist keine Gruppe, die sich überhaupt im Gemeinschaftscharakter bewährt hat, ohne ver-

hältnißmäßigen Antheil an der Heilswahrheit, ohne mehr oder minder lebendiges Berührtsein von der Heilswirkung zu denken. Vielmehr ist ihre erwiesene Lebensfähigkeit gerade begründet auf und durch das Maß ihres Antheils an den Heilsgütern. Ebenso wird dasjenige, was eine jede Gruppe von der Heilswahrheit einseitig sich angeeignet hat und festhält, der nothwendige Grund eines exclusiven Verhaltens zu allen andern, und wiederum geschieht es nur durch das wechselseitige Aufeinanderwirken aller einzelnen, daß sie ihre Einseitigkeit abstreifen, was von Sünde und Unvollkommenheit die vollkommene Heilsaneignung hindert, erkennen und ausmerzen lernen, und die Wahrheit, die auch die Einheit ist, über sich mächtig werden lassen.

Somit ist die erfahrungsmäßige Kirche keine wirkliche und vollendete, sondern nur eine im beständigen Proceß des Werdens begriffene Einheit. Der Staat hingegen bildet eine wirkliche Einheit, die sich zwar nach innen so lange noch nicht schlechthin vollendet hat, als das Staatsgesetz und die Staatsgesinnung seiner Bürger sich noch nicht vollkommen decken, der es aber durch die im göttlichen Recht der Obrigkeit mitgesetzte Anticipation der Gesinnung durch den Gehorsam allerdings wenigstens nach außen an einem formell legitimirten Abschluß nicht gebricht. Unleugbar liegt nun gerade darin ein relativer Vorzug des Staatsorganismus vor dem kirchlichen, daß er vermöge seiner beschränkteren Natur und Zwecksetzung seiner Vollendung näher steht, als der kirchliche in seiner erfahrungsmäßigen Wirklichkeit zu seinem weit idealeren Ziele steht und stehen kann. Auf derselben Beschaffenheit des Staates beruht dann aber eben darum auch seine Ueberlegenheit in Rücksicht auf Erreichung der Zwecke des erfahrungsmäßigen Lebens, sein Recht, rücksichtlich alles dessen, was in diese Sphäre gehört, in erster Linie zu stehen und auf dasselbe regelnd und schützend einzuwirken. Tritt nun aber das religiöse Gemeinschaftsleben und zwar sowohl an sich betrachtet, als auch gemäß seiner erfahrungsmäßigen, d. h. von der idealen Vollendung noch entfernten Beschaffenheit in die Reihe der übrigen Erscheinungen des erfahrungsmäßigen äußeren Lebens, so tritt es eben damit auch in die Sphäre des Staates, als der einheitlichen Zusammenfassung und der gesetzlichen Ordnung alles erfahrungsmäßigen Lebens ein, und

es fordert dieses Hereintreten auf beiden Seiten klares Bewußtsein über das gegenseitige Verhältniß. Unklar darf dies Verhältniß nicht bleiben, einerseits weil auf Seiten des Staates der Charakter desselben als bestimmte Ordnung rein unbestimmte Verhältnisse überhaupt nicht zuläßt, andererseits weil auch das religiöse Gemeinschaftsleben schon vermöge seines Wesens als Gemeinschaft nicht anders als zugleich in einem bestimmten Gemeinschafts*charakter* aufzutreten vermag, somit, mag man von dieser oder jener Seite der Betrachtung ausgehen, das fragliche Verhältniß einer Bestimmung unterliegen muß.

Ist aber diese Nothwendigkeit nicht zu leugnen, so ergibt sich aus dem Vorangehenden von selbst, daß das religiöse Gemeinschaftsleben gemäß seiner Natur nach allen den Seiten, wonach es etwas von allen übrigen Lebensgebieten Unterschiedenes zum Inhalt hat, zumal einen, der entweder schlechthin nicht oder nur bedingterweise in den Kreis der äußern Erscheinung fällt, um so weniger auch von Seiten des Staates Bestimmungen zu empfangen fähig und verpflichtet ist, dagegen nach allen den Seiten, nach welchen es sich an das erscheinende Leben anreiht oder vollends in dasselbe direct eingreift, den übrigen Erscheinungen des erfahrungsmäßigen Lebens sich verähnlicht, der Pflicht vom Staat Bestimmungen anzunehmen in demselben Grade sich nicht entziehen kann und darf. Daraus ergibt sich von selbst, daß, während das Inwendigste und Geistigste, der Glaubensbesitz einer religiösen Gemeinschaft jeder Bestimmung von Seiten des Staates der Natur der Sache nach entzogen ist, und daher auch von Rechtswegen entzogen bleiben muß, auf der andern Seite die Verkörperung des Gesellschaftsgeistes in einer bestimmten gesellschaftlichen Rechtsordnung und selbst in gewisser Hinsicht die Moral ihre Bedingtheit durch die sittlich-rechtlichen Ordnungen, auf denen der Staat ruht, im Allgemeinen unausweichlich anzuerkennen hat.

Bei diesem Punkte angelangt, können wir eine allgemeine Bemerkung nicht unterdrücken.

Man hat sich schon seit Jahrhunderten die äußerste Mühe gegeben, um eine Formel aufzufinden, welche in einer abstracten Allgemeinheit, die auch das Einzelnste und Kleinste befaßt, und mit einer Schärfe, welche nichts zu wünschen übrig läßt, den

Punkt feststellen soll, wo die oberste Rechtsordnung, der Staat, seine Schranke nach der Seite des kirchlichen Organismus hin anzuerkennen hat, und wo hinwiederum das Gebiet beginnt, auf welchem die Kirche von ihrer idealen Berechtigung mit voller Freiheit Gebrauch machen, ja diese Berechtigung nöthigenfalls selbst einem positiven Eingreifen des Staates entgegen beharrlich geltend machen darf. Man hat eine Grenzlinie gesucht, durch welche beide Lebensgebiete so streng von einander gesondert werden sollten, daß hienach jedem sein ganzes volles Recht und nur sein Recht zu Theil werden und eine feindliche Reibung beider fortan unmöglich gemacht werden sollte. Allein es war stets vergeblich; man hat eine solche absolute Grenzlinie nie gefunden. Die Reibungen, die Conflicte sind stets wiedergekehrt und die Geschichte kennt nur einen steten Wechsel von Klage und Gegenklage, hingegen einen Frieden zwischen den streitenden Factoren nur in den Zeiten, wo man sich mit einer Unterscheidung ihrer Gebiete und Berechtigungen im Großen und Ganzen begnügte, mit aufrichtigem Wohlmeinen beiderseits zu Ausgleichungen sich die Hand bot, einer spröden, eckigten, trotzigen Gesinnung gegen einander niemals Raum gab, und auf eine eifersüchtige Ueberwachung ausschließlich in Anspruch genommener Befugnisse bis ins Einzelnste und Kleinste beiderseits Verzicht leistete. Und Erscheinungen wie diese sind nicht bloß sehr erklärlich, sondern man kann es auch überhaupt nicht sehr verständig finden, jene Grenzlinie, durch welche Kirche und Staat so absolut von einander gesondert werden sollen, daß sie wie zwei Parallellinien sich auf keinem Punkte berühren können, auch nur zu suchen. Denn die gesuchte scharfe Grenzlinie ist einfach darum nicht zu finden, weil sie factisch gar nicht vorhanden ist, weil die Kirchgenossen stets im Staat und die Staatsgenossen stets auch in einem kirchlichen Verband sich befinden, und, so wenig man die an sich seiende Einheit der einzelnen gleichzeitig zu Staat und Kirche gehörenden Persönlichkeiten zu einem Dualismus auseinanderzureißen vermag, in demselben Grad auch die Aufstellung jener abstracten, d. h. von der Wirklichkeit der Dinge Umgang nehmenden Grenzlinien zu den Unmöglichkeiten gehört. Es soll damit keineswegs behauptet werden, daß es nicht höchst kunstvolle und ge-

dankenmäßig höchst folgerechte Versuche dieser Art gebe. Aber nicht um das abstracte Schema handelt es sich, sondern um seine praktische Bewährung und Brauchbarkeit. Und da hätten wir noch den ersten Versuch dieser Art kennen zu lernen, welcher nicht damit geendet hätte, daß von der Wirklichkeit die künstliche Grenzlinie durchbrochen ward, und zwar um so rascher und gewaltsamer, je merklicher sie etwa zu Gunsten des einen oder des andern der concurrirenden Factoren mehr nach der einen oder der andern Seite hinübergerückt worden war. Es ist schwer zu begreifen, daß man auf Seiten, auf denen man sonst gegen alles Rationalistische sich ziemlich blind zu echauffiren pflegt, so lange das echt rationalistische Problem aufstellen konnte, durch Entdeckung einer abstracten Formel gerade auf diesem Gebiete der Wirklichkeit Herr zu werden. Denn wenn irgend, so bleibt hier die rationalistische Abstraction stets über den wirklichen Dingen schweben, ohne sie je erreichen zu können; wenn irgend, so begegnet uns hier jene Schwierigkeit, welche überall wiederkehrt, wo der unendlich reiche volle Gehalt, die tausendfache Verschlingung des wirklichen Lebens, das Ineinander des Ideellen und Erfahrungsmäßigen unter abstracten Paragraphen untergebracht, lediglich nach ihnen geregelt werden soll. Ein solcher abstracter Rationalismus, mag ihm auf Seiten der Kirche oder des Staates Raum gegeben werden, ist die allerunfruchtbarste Betrachtung, unter der sich jenes Verhältniß nur irgend auffassen läßt. Ja die vorliegende Schwierigkeit mindert sich nur scheinbar, wächst aber in Wahrheit nur noch größer heran, sobald Kirche und Staat zu der höhern Entwicklungsstufe vorgeschritten sind, welche sie in der europäischen Menschheit erreicht haben. Es ist diejenige Stufe, auf welcher der Staat das Rechtsprincip zwar als das durch das Ganze seines Organismus hindurchgreifende Moment, aber nicht als das das Ganze seines Wesens erschöpfende Princip anerkennt, vielmehr seiner Bestimmung sich bewußt geworden ist, der reichen Mannigfaltigkeit menschlicher Eigenthümlichkeit die Bedingungen gesunder, naturgemäßer Entwicklung zu gewähren. Es ist diejenige Stufe, auf welcher die Kirche als die wichtigste, einflußreichste Art der Besonderung der Staatsgenossen zu einem bestimmten Zweck, welcher nicht zugleich und unmittelbar Staatszweck sein und nicht unmittelbar vom

Staat seine Pflege erwarten kann, den aber der Staat als christlicher zu seiner Ergänzung postulirt, in die Reihe der öffentlich anerkannten Rechtsordnungen eingetreten ist. Die jedesmalige Wirklichkeit und die Geschichte haben hier allenthalben einen sehr verwickelten Verbindungsknoten geschlungen, und wie unter den Staaten eine große Verschiedenheit ist und unter den Kirchen nicht minder, so ist auch jene Verschlingung nach Grad und Art eine höchst verschiedene. Nie wird es daher der bloßen Abstraction, die den Staat und die Kirche zum Ausgangspunkt nimmt, gelingen, diesen Knoten zu lösen; nie wird sie es weiter bringen, als ihn zu zerhauen, damit aber nur die Zerstörung des ganzen auf beiden Factoren beruhenden Organismus der menschlichen Gesellschaft herbeiführen. Nur einer in die Natur der Kirche wie des Staates tiefer eintauchenden Betrachtung wird es gegeben sein, über die Schwierigkeiten der nothwendigen und wahrhaften Unterscheidung zwischen Kirche und Staat hinauszukommen, in dem Ineinander beider ihre wirklichen Unterschiede und Berechtigungen praktisch auseinanderzuhalten. Aber auch nach dieser Beschränkung der Aufgabe wird das Wort des Räthsels von so Vielen noch immer vergeblich gesucht, weil es eben an jenem tiefern Eingetauchtsein nach beiden Seiten hin so oft gebricht. Ein rückhaltloses Eingehen in das concrete Wesen beider, der Kirche wie des Staates, gegründet auf das gleichmäßige volle Interesse für beide, den gleichen Respect vor beiden, die gleiche Schätzung beider, also die harmonische Verbindung echter Kirchen= und Staatsgesinnung in den Individuen ist eine Erscheinung, welche offenbar mehr zu den Seltenheiten gehört, als man wünschen muß. Anstatt, wie es zu allen Zeiten geschehen ist, von Seiten einer einseitigen, beschränkten Kirchengesinnung der Staatsgesinnung lediglich schwere, wenn auch noch so begründete Vorwürfe zu machen, und anstatt von Seiten einer ebenso einseitigen und beschränkten Staatsgesinnung bloß diese Vorwürfe zurückzugeben, hätte man besser gethan, beiderseits in sich und in die Natur der Sache tiefer einzugehen, und nicht erst zu warten, bis in unsern Tagen über dem Zank Uebel riesengroß herangewachsen sind.

Das Zurückgebliebensein der modernen Staatsgesinnung in Rücksicht auf tieferes Eindringen in Wesen und Bedeutung der

Kirche ist zwar eine immer allgemeiner und offener anerkannte Calamität, und hängt in Deutschland innig zusammen mit jener rein rationalistisch=negativen Politik, welche im Walten und unter dem Walten des Bundestags ihren Culminationspunkt erreichte, und endlich, weil sie eben ohne tiefere Fundamente war, plötzlich in Bankerott gerieth. Allein eine nicht minder allgemeine und offen anzuerkennende Calamität ist es, daß selbst, ja gerade eben die echauffirteste Kirchengesinnung in der Regel das Verhältniß zwischen Staat und Kirche hauptsächlich nur darum noch immer nach jenem abstract=rationalistischen Schema regeln zu wollen unternimmt, weil ihr jedes tiefere Verständniß und jede höhere Schätzung des Staates abgeht. Ihr gegenüber wird es noch auf lange hin nöthig werden, an einige wichtige Grundsätze zu erinnern:

1) Der Staat ist keineswegs an sich ein Gebiet rein profanen Lebens, über welchem die Kirchengesinnung hoch erhaben steht, mit welchem der Kirchenmann sich nicht beflecken darf, dem gegenüber die Kirche nur absolute Rechte und sehr relative Pflichten anzuerkennen hat; der Staat ist auch nicht die „Welt", die Kenntnißnahme von Dingen des Staates, die lebendige Interessenahme an ihnen nicht jenes „von der Welt", was der Fromme meiden soll, die staatsbildende Thätigkeit endlich nicht eine Arbeit, welche nicht in den Bereich des Christen an sich fällt, sondern welche der wahre Christ den Schergen und Stückknechten Gottes zu überlassen hat. Vielmehr ruht auf jeder Gesinnung dieser Art eine schwere Verantwortung, das Verantwortungsvolle einer schweren Mißkennung gottgeordneter Verhältnisse, einer Hintansetzung heiliger Pflichten, und zwar selbst gegen die Kirche. Denn

2) der Staat ist abgesehen von allem Andern die Naturbasis der Kirche. Wie schwer hat es auch die Kirche in allen Zeiten zu empfinden gehabt, wie tief ist sie in manchen Zeiten herabgekommen, als jene Naturbasis, der Staat, in Zerrüttung und Anarchie gerathen war!

3) Aber die Kirche genießt nicht nur durch den Staat die Wohlthaten mit, welche im Gefolge einer das gesammte Gemeinwesen einheitlich umfassenden und tragenden Rechtsordnung

sind *), sondern es ist auch nur der Staat allein, welcher der Kirche die Bedingungen gewährt zu einer naturgemäßen Entwicklung zu ihrem Ziele, der Einheit. Denn in der erfahrungsmäßigen Kirche steht Gruppe neben Gruppe, jedwede zugleich nicht bloß in ihrem Innern als bestimmte, rechtlich geordnete Gliederung, sondern auch nach außen als Trägerin gewisser Rechte, und die Bedingung jener Fortentwicklung bildet ein unausgesetztes, wechselseitiges Aufeinanderwirken, eine Reibung der vorhandenen Gegensätze, ein nothwendiger Drang, die Wahrheit immer reiner und vollständiger aus sich herauszugebären und durch die Macht der Wahrheit sich in der Einseitigkeit und Beschränktheit seiner jeweiligen besondern Existenz aufzuarbeiten. Es ist also nicht eine beständige Feindseligkeit, aber wohl ein beständiger Kampf mit diesem Nebeneinanderbestehen von selbst gesetzt. Aber allein der Staat als die oberste Rechtsordnung und der Beschützer aller übrigen gewährt der Kirche die Möglichkeit, diesen Kampf auf die ihrem Wesen allein entsprechende Weise d. h. auf geistige Weise zu Ende zu führen, nur der Staat schützt die kirchlichen Gruppen vor äußerer roher Vergewaltigung der Einen durch die Andern.

Sollte man meinen, daß es nöthig wäre, an diese einfachen Sätze mit besonderem Nachdruck erst noch zu erinnern?

Und doch ist es von Nöthen. Denn gerade darin erweist der Romanismus seinen Staatscharakter, daß er zwar nicht das Ziel, aber diesen bloß geistigen Weg, zum Ziele der Einheit zu gelangen, leugnet, ihn für den höchsten Zweck der Kirche weder zu bedürfen glaubt, noch nach seiner Vorstellung von demselben wirklich bedarf; daß er die Sorge für Erhaltung des Staates, also der Naturbasis der Kirche selbst zu übernehmen sich anheischig macht und als Recht verlangt; daß er als Staat über den Staat sich zu erheben gerade als die wahre Form des Triumphs des Heiligen über das Profane betrachtet. — —

3.

Es ist eine charakteristische Erscheinung, daß der Romanismus die bekannte classische Stelle Röm. 13, 1 ff. und das dort

*) Vgl. auch die trefflichen Bemerkungen Ranke's, Deutsche Geschichte, Bd. I, S. 4.

beschriebene Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen stets ohne Weiteres auch auf die Kirche anwendet *). Die Obrigkeit, von welcher der Apostel dort redet, indem er deren göttliche Einsetzung lehrt und ihre Rechte und Pflichten entwickelt, ist offenbar die Staats=Obrigkeit. Denn unter der Obrigkeit, welcher nach dem Apostel nicht bloß etwa Furcht und Ehre gebührt, sondern welcher auch Schoß und Zoll entrichtet werden soll, welche vollends „als Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut", das „Schwert" nicht umsonst führt, kann doch wohl nicht die kirchliche, sondern nach diesen Merkmalen einzig die Staatsobrigkeit verstanden werden. Die Stelle ist daher dem ganzen Zusammenhang nach zu verstehen von der göttlichen Stiftung der menschlichen Gemeinschaft unter einer Obrigkeit, welcher die obigen Attribute zukommen, oder des Staates. Paulus erkennt die Staatsgewalt als eine von Haus aus gottgeordnete, folglich auch ihrem Wesen nach sittliche, zu einer sittlichen Thätigkeit: Förderung des Guten, Bestrafung des Bösen verpflichtete an. Ausdrücklich wird daher hervorgehoben, daß der Gehorsam gegen dieselbe nicht den Charakter eines bloßen Zwanges an sich tragen solle, in den man sich ergibt, wie in ein unvermeidliches Geschick, wie in die Uebermacht einer blinden rohen Naturgewalt, sondern er beruht nach dem Apostel auf sittlichen Motiven, auf der Anerkennung des mit der göttlichen Einsetzung und dem Staatszweck zugleich gesetzten sittlichen Inhaltes der obrigkeitlichen Würde. Der obrigkeitliche Beruf ist rein an sich betrachtet Träger eines solchen höhern Inhalts. Es heißt V. 5: „Darum ist es nothwendig, unterthan zu sein, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen." Das Verhältniß des Einzelnen zum Staat ist ein Gewissensverhältniß, ein heiliges, es steht unter derselben höhern Sanction, wie der Staat. Nach allem diesem hat man wohl Grund zu fragen, mit welchem Recht der Romanismus den Ausspruch des Apostels, so wie er vorliegt, unmittelbar auf die

*) z. B. Clemens August v. Droste=Vischering, Ueber den Frieden unter der Kirche und unter den Staaten (Münster 1843), S. 75. 83. 165. — Eine merkwürdige Erklärung der Stelle 1 Petr. 2, 13—14 durch Innocenz III. siehe Böhmer, Kirchenrecht, Bd. I, S. 845.

kirchliche Obrigkeit beziehe, auf welche derselbe nur auf abgeleitete Weise und in sehr verschiedenem Sinn Anwendbarkeit haben kann. Schon die dreiste Anwendung der fraglichen Stelle muß daher die Vermuthung erwecken, daß der Romanismus die oben entwickelten Modificationen, welche der Begriff des göttlichen Rechtes der Obrigkeit in Rücksicht auf die Kirche erleidet, nicht anzuerkennen, vielmehr die Vorstellungen vom Recht und der Natur der Staatsobrigkeit nude auch auf die kirchliche überzutragen geneigt ist, und somit im Sinne des Romanismus selbst die Kirche einen staatsähnlichen Charakter an sich tragen muß.

Wenn nun Bellarmin den bekannten Ausspruch thut, die Kirche sei eine ebenso sichtbare und handgreifliche Vereinigung von Menschen, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig, so würde diese Vergleichung der Kirche mit den genannten Staaten an sich noch nicht das aussagen, daß die Kirche einen staatsähnlichen Charakter habe. Denn überall, wo unter der Kirche die erfahrungsmäßige Gemeinschaft des religiösen Lebens verstanden wird, da wird sie auch in den Bereich der sinnlichen Erkennbarkeit fallen müssen. Auch der Protestantismus würde in diesem Sinne der Behauptung des römischen Cardinals nur zustimmen können. Allein betrachten wir den Ausspruch Bellarmin's in seinem genauern Zusammenhang, so gewinnt derselbe eine ganz andere Bedeutung. Bellarmin sagt: „Der Unterschied zwischen unsrer Lehre und allen andern besteht darin, daß alle andern zur Mitgliedschaft der Kirche inwendige Tugenden erheischen, und deßhalb die Kirche zur unsichtbaren machen, wie aber, obschon wir glauben, daß innerhalb der Kirche sich alle Tugenden finden, Glaube, Hoffnung, Liebe und andere, von denen die Schrift redet, halten gleichwohl nicht irgend eine Tugend hiezu erforderlich, sondern nur das äußerliche Bekenntniß des Glaubens und die Gemeinschaft der Sacramente, welche in die Sinne fällt.“ *) Daran reiht sich nun jener obige Ausspruch. Somit sind Glieder der Kirche Alle, welche durch Bekenntniß des Glaubens und Gemeinschaft der Sacramente unter sich verbunden sind, und Bellarmin rechnet hiezu anderswo

*) Vgl. auch Baur, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 481.

nur noch ein drittes Merkmal, nämlich die Unterwürfigkeit unter den rechtmäßigen Hirten, den römischen Papst.

Wir haben nun schon oben gesehen, daß nach römischer Lehre die Wahrheit der Kirche zusammenfällt mit ihrer Wirklichkeit, d. h. mit ihrer Verwirklichung in der Hierarchie, sodaß es außerhalb dieser keine wahre Kirche gibt. Hier erfahren wir nun, als Ergänzung des Obigen, daß nicht bloß die Wahrheit der Kirche an sich nach solchen bloß äußerlichen Merkmalen zu bestimmen ist, wie etwa ihr Zusammenhang in dem Episcopat, sondern daß auch in Beziehung auf die wahre Mitgliedschaft der wahren Kirche das Hauptgewicht nur auf die äußeren Merkmale der Gemeinschaft mit der Kirche gelegt werden soll. Das Nämliche spricht der römische Katechismus aus in den Worten: „In der streitenden Kirche (der Kirche hienieden) gibt es zwei Arten von Menschen, Gute und Gottlose; und zwar sind die Gottlosen Theilnehmer an denselben Sacramenten, bekennen auch denselben Glauben, und sind nur in Leben und Sitten demselben nicht entsprechend; die Guten dagegen werden in der Kirche diejenigen genannt, welche nicht bloß durch Bekenntniß des Glaubens und Gemeinschaft der Sacramente, sondern auch durch den Geist der Gnade und das Band der Liebe unter einander verbunden und verknüpft sind. Die Kirche umfaßt daher Gute und Böse, wie auch die heilige Schrift und die Bücher heiliger Männer bezeugen.“ Gehören nun auch Gottlose zur wahren Kirche, und kann ihre Gottlosigkeit die Wahrheit der Kirche nicht aufheben, so sollte man doch erwarten, daß durch sie die wahre Mitgliedschaft der Kirche aufgehoben würde. Allein nach dem Obigen wird durch Gottlosigkeit, den Mangel des Geistes der Gnade und des Bandes der Liebe, höchstens die volle Wahrheit der Mitgliedschaft der Kirche aufgehoben, nicht aber die Wahrheit der Mitgliedschaft an sich. Letztere beruht auf den Sacramenten und dem äußeren Bekenntniß. Durch sie sind Fromme und Gottlose der Kirche als wahre Mitglieder zugehörig.

Es stellt sich nun schon nach dem Bisherigen das Grundgebrechen der römischen Kirche darin dar, daß sie jene ideale Voraussetzung, auf welcher das Verhältniß jedes Einzelnen zur Kirche beruht, principiell bis zum Verschwinden zurücktreten

läßt, ja in der Praxis es gänzlich hintanstellt, anstatt es stets in erste Linie zu rücken. Damit aber geräth sie nothwendig ganz in die gleiche Existenzweise wie der Staat, und der Bellarmin'sche Ausspruch empfängt seine volle Bewahrheitung.

Dies wird sich deutlicher herausstellen zunächst durch Untersuchung des römischen Begriffes vom Glauben. Denn auch nach römischer Lehre soll das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche durch zwei Factoren begründet werden, durch den Glauben und durch die Sacramente. Sehen wir aber näher auf das Wie?

Den Glauben erklärt das Tridentinische Concilium für den Anfang des menschlichen Heils, für die Grundlage und Wurzel aller Gerechtmachung *). Was ist nun aber das Wesen des Glaubens? Der römische Katechismus spricht es, wie wir schon oben sahen (VIII. B), deutlich aus: „Der Glaube ist eine Erkenntniß, deren Wirkung darin besteht, daß wir das in seiner Geltung anerkennen, was als göttliche Ueberlieferung durch die Autorität der Kirche beglaubigt ist." **) — Wir stellen dieser Definition des Glaubens sogleich die protestantische zur Seite. Der Heidelberger Katechismus beantwortet die Frage 21: „Was ist wahrer Glaube?" dahin: „Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniß, dadurch ich Alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbart, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heilige Geist durchs Evangelium in mir wirkt, daß nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen."

Eine Vergleichung beider Definitionen läßt nun die Natur des Factors, durch welchen das Verhältniß des Individuums zur Kirche begründet wird, deutlich erkennen. Zunächst ist nach der

---

*) Baur a. a. O., S. 259.

**) „Fides est cognitio, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse ecclesiae auctoritas comprobavit", Cat. Rom. I, 1, 1. — Vgl. hiezu und zum Folgenden das über die dynamische Natur des protestantischen Glaubensbegriffes von Hundeshagen in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik", Bd. I, S. 18 ff. Ausgeführte. D. H.

römischen Definition der Gläubige nicht wie protestantischer Seits an das „Wort", das „Evangelium" gläubig, so daß er durch den Glauben an diese auch zum Glied der Kirche wird, sondern der Glaube ist seinem Wesen nach zunächst Glaube an die Kirche und erst in zweiter Linie auch an das, was ihm die Kirche als göttliche Ueberlieferung darbietet. Er gelangt nicht durch den Glauben an das „Wort" zur Kirche, sondern durch den Glauben an die Kirche zum „Wort" und „Evangelium". Wie im Staat das, was an sich recht und billig ist, erst zum Recht wird durch die öffentliche Gewalt, welche das Gesetz gibt, so ist die religiöse Wahrheit hier nicht Wahrheit durch sich und an sich, sondern durch die Hierarchie. Ferner ist protestantischer Seits im Einklang mit der Schrift der Glaube ein geistig bewußtes Besitzthum, „eine gewisse Erkenntniß" und „ein herzliches Vertrauen", eine Function, die obwohl sie beide Elemente in sich enthält, das Erkennen und die Willensbewegung, doch ausschließlich weder in dem Einen noch in dem Andern besteht, sondern in dem beide Thätigkeiten vermittelnden Centrum, dem Gemüthe, ihren Sitz hat. Auf diesem praktischen Ergriffensein des Gemüthslebens beruht für die große Mehrzahl aller Menschen die hier geforderte Gewißheit des Glaubens, die auf wissenschaftlichem Wege immer nur Wenigen erreichbar ist; ebendarauf aber auch die allgemeine Anwendbarkeit dieses Glaubensbegriffes. Es ist also im Act des Glaubens eine Erschlossenheit des ganzen inwendigen Menschen mitgesetzt. Der Glaube ist eine den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, was ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüthes. Der Begriff der fides wird daher im Protestantismus stets näher bestimmt durch fiducia. Im Begriff des Glaubens ist also die ideale Voraussetzung, auf der das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche nothwendig beruht, vollständig ausgesprochen. Dagegen mangelt in der römischen Definition Alles, was den Glauben bei seiner grundbedingenden Nothwendigkeit zugleich als ein wirkliches geistiges Besitzthum, als eine innere Erschlossenheit des Subjects in Beziehung auf die Heilswahrheiten und Heilsgüter, als ein freies, lebendiges Eingehen des inwendigen Menschen auf dieselben charakterisirte. Der protestantische Begriff des Glaubens in seiner vom Centrum aus die Ge=

sammtheit des menschlichen Wesens erregenden und umfassenden Bedeutung wird römischer Seits ausdrücklich verworfen und ebenso ausdrücklich die Glaubensfunction lediglich ins Erkenntnißvermögen verlegt. Der Glaube ist ein Wissen, ein Fürwahrhalten, also eine Sache des Gedächtnisses, des Verstandes überhaupt. Ueberzeugungsgründe für den Verstand sind durch die Definition allerdings nicht ausgeschlossen, aber ebenso wenig wird auf ihr Vorhandensein irgend welches Gewicht gelegt. Das ratum habere der Definition ist ein so unbestimmt allgemeiner Ausdruck, daß darunter an sich die mannigfaltigsten Arten von Anerkennung begriffen werden können. Offenbar aber deutet die Nachbarschaft der ecclesiae autoritas nicht eben darauf hin, daß unter dem ratum habere vorzugsweise eine Beglaubigung in der Form einer inwendigen Selbstgewißheit in Beziehung auf das von der Kirche Ueberlieferte nothwendig mit inbegriffen werde. Vielmehr lassen sowohl diese Definition, als ihre Interpretationen durch streng römische Theologen den Glauben als einen bloßen, unbestimmt welchen, assensus zur Lehre der Kirche, nicht als ein fidere, sondern als ein credere, einen Act allenfalls und nöthigenfalls rein äußerlich bewerkstelligten Gehorsams gegen die Kirche erscheinen. Ja sowohl Bellarmin als der römische Katechismus stellen oben Glauben und äußeres Bekenntniß zum Glauben einander völlig gleich. Aber selbst wenn die Definition in dieser Hinsicht bestimmter wäre, so fehlte ihr offenbar die Hauptsache. Denn was fruchtet ein bloßes Wissen und Fürwahrhalten ohne „herzliche Zuversicht"? Solchen Glauben haben nach Jak. 2, 14 die Teufel auch und zittern; solchen Glauben hatte auch Judas, der hinging und sich erhenkte.

Es verhält sich demnach mit dem Glauben, wie oben mit dem Sacrament. Der Glaube ist ein opus operatum. Das jedenfalls zureichende Minimum in ein bestimmtes äußeres Verhalten; das Inwendige, was etwa hinzukommt, ist zwar recht und gut, aber es ist kein wesentliches Erforderniß, nichts was so sehr als Bedingung anzusehen wäre, daß man nicht auch ohne dasselbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche sein könnte.

Was sonach von Seiten des Menschen der Kirche entgegengebracht werden muß, um ihrer Heilsgemeinschaft theilhaftig zu

werden, ist nach der romanistischen Theorie vom Glauben nicht nothwendigerweise eine mit dem objectiven Glauben der Kirche harmonische Glaubensgesinnung des Subjects, sondern es genügt hiezu schon eine bloße Unterwerfung des Geistes unter die Autorität der Kirche, ein Fürwahrhalten, das seinem Wesen nach besteht entweder im reinen Verzicht des Subjects auf jede Art von selbständigem Eingehen in die Materie des kirchlichen Glaubens an sich, oder wenigstens im Verzicht auf Aeußerung und Lösung etwaiger Bedenken, die aus einem solchen Eingehen entspringen könnten. Jene Gewißheit der Erkenntniß und Herzlichkeit des Vertrauens, wie sie die protestantische Lehre vom Glauben fordert, und eine vorgängige Lösung theoretischer und sonstiger Bedenken vorkommenden Falles, wie sie im Wesen aller religiösen Gemeinschaft liegt, ist für den Romanismus als Nothwendigkeit nicht vorhanden. Das Vorhandensein eines Bedürfnisses der Lösung kann die Kirche wohl nachsehen, so lange es nicht ungestüm oder gar als Zweifel an ihrer eigenen Autorität hervortritt; aber die Forderung einer vorgängigen Lösung als Nothwendigkeit, und zumal die laute, der unverhohlene Anspruch, sich in Rücksicht auf Einzelnes eine von der Kirche abweichende Privatmeinung vorbehalten zu dürfen und die Entscheidung der Kirche nicht ohne Weiteres als die Entscheidung des heiligen Geistes selbst gelten zu lassen, ist ein Verhalten, das sie nicht ohne Ahndung lassen kann. Sie stellt der Forderung, dem Vorbehalt, der Weigerung die Autorität des göttlichen Rechtes der kirchlichen Obrigkeit entgegen; sie begnügt sich mit dem Gehorsam, aber diesen verlangt sie unter allen Umständen ganz und vollständig, und gibt, gleich dem Staate, die Lösung der theoretischen Bedenken dem Subject anheim. Mit dieser Art, ihre Autorität geltend zu machen, geht aber die römische Kirche auf naturwidrige Art über in die naturgemäße Existenzweise des Staates.

Und blicken wir in die ältere Geschichte der abendländischen Kirche zurück, so stellt sich das Verhältniß des Einzelnen und seines Glaubens zur Kirche thatsächlich nicht anders dar. Die Kirche des Abendlandes hatte in dem Papste einen unbeschränkten Monarchen, und die Glaubenslehren waren dessen unverbrüchliche Gesetze, die man nicht ohne Lebensgefahr übertreten konnte.

Glauben war also eine Unterthanenpflicht, und Zweifel und Widerspruch galten als Verbrechen der Empörung. Daher stellte diesem todten Glaubens*gehorsam* schon Luther das aus dem protestantischen Begriff vom Glauben als *Selbstglauben* sich ergebende Princip der *Glaubens- = Gewissensfreiheit* in dem berühmten Ausruf auf dem Reichstag zu Worms 1521 entgegen: „Da mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nicht widerrufen, weil weder sicher, noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun." Aus demselben Begriff des Glaubens spricht Melanchthon das merkwürdige Wort: „Ueber die Seele kann und will Gott Niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Menschliche Gewalt über die Seele gibt es nicht und kann es nicht geben; einem Jeglichen liegt seine eigene Gefahr daran, wie er glaubt, und ein Jeglicher muß für sich selbst sehen, daß er recht glaube. Denn so wenig ein Anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder recht glauben, und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben *)". Endlich erklären die evangelischen Reichsstände in der Speier'schen Protestation von 1529: „In den Sachen Gottes Ehre und unsere Seligkeit belangend, muß ein Jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben." **)

So verkehrt der Romanismus das ideale Verhältniß, welches vorausgesetzt werden muß, um Glied der Kirche zu werden, das, was freiwillig von Seite des Menschen der Kirche entgegengebracht

---

*) Melanchthon wider die Artikel der Bauerschaft.

**) Spätere Randglosse auf einem andern Blatt: „Man kann sagen: die römische Kirche suchte ihre Aufgabe dadurch zu vollbringen, daß sie die Theorie vom *Glauben des Gehorsams* aufstellte; die protestantische dadurch, daß sie am Schriftwort hielt vom *Gehorsam des Glaubens*. In dieser Umstellung des Schriftwortes durch den Romanismus liegt principiell die ungeheure Verfälschung der ganzen kirchlichen Institution. Man glaubt aus Gehorsam, nicht frei, während im Protestantismus gehorcht wird aus dem Glauben, aus gewisser Erkenntniß und herzlichem Vertrauen."

D. H.

werden muß, um ihrer Gemeinschaft theilhaftig zu werden, in einen todten Unterthanengehorsam.

Aber sehen wir nun auch, wie in demjenigen, was von Seite der Kirche dem Menschen entgegengebracht wird, um denselben ihrer Heilsgemeinschaft theilhaftig zu machen, die Kirche nicht bedingt ist durch irgend ein freies, entgegenkommendes Verhalten des inwendigen Menschen. Denn es ist die Sacramentswirkung ex opere operato, durch welche der Mensch vollgültig mit der Kirche verknüpft wird. Hier ist der Punkt, wo besonders die ungeheure Bedeutung dieser Superstition für die römische Kirche hervortritt. Mit der äußersten Leichtigkeit gewinnt die Kirche durch das opus operatum der Taufe, der Firmelung, der Priesterweihe eine reale Beziehung zu dem Menschen, die zugleich ein Recht ist, welches sie je nach Umständen als ein unveräußerliches geltend macht. Denn das Sacrament theilt seinen unvertilgbaren Charakter dem Menschen mit, selbst ohne daß er es will, ohne daß er es sich bewußt wird, ohne daß er es bemerkt. Die Kirche bedarf daher im Grund bloß des physischen Menschen, um Jemanden in den Bereich ihrer Machtwirkungen hineinzuziehen, ihm ihre Signatur aufzuprägen. Es ist bekannt, wie die römische Kirche einst durch massenhafte Ausspendung des Taufsacraments an die heidnischen Sachsen, Pommern und Lieven trotz deren ausgesprochenster Widerwilligkeit diese Völker in ihren Schoß aufzunehmen nicht Anstand nahm und die häufig vorkommende Wiederabwaschung strafte. Aber nicht bloß in jenen Zeiten einer Naivetät, die noch eine gewisse Entschuldigung in Anspruch nehmen darf, sondern bis auf unsre Tage herab, wo dergleichen selbst in gut katholischen Kreisen Anstoß zu geben pflegt, hat die römische Kirche fortgefahren, auf diesem Wege Eroberungen zu machen. Es muß gewiß zu eigenthümlichen Betrachtungen Veranlassung geben, daß, während die protestantischen Missionare aller Denominationen auf einigermaßen sichere Zeichen „gewisser Erkenntniß“ und „herzlichen Vertrauens“ bei ihren Taufcandidaten in zarter Gewissenhaftigkeit und unermüdlicher Geduld oft viele Jahre harren, um erst dann das Sacrament zu spenden, der römische Missionseifer die Sacramentsspendung an rein physische Massen sogar zu einem förmlichen kirchenpolitischen „Strategem“ ausgebildet hat. Liest man von der Art, wie dieses

Strategem in Ausführung gebracht wird und man sich dessen öffentlich rühmt, so wird man freilich den Kopf dazu schütteln und weiterer Aufschlüsse über den numerischen Vorsprung römischer Missionen vor den protestantischen nicht mehr zu bedürfen glauben: immerhin aber wird man zugeben müssen, daß, die Lehre vom opus operatum vorausgesetzt, jenes Strategem nur die Aeußerung einer Kirchenpolitik ist, die sich in rückhaltloser Consequenz nach allen Seiten fortentwickelt.

Das opus operatum des Sacraments ist für den Romanismus, was Einwanderung, Vertrag, Eroberung für den Staat sind. Dem Staat fallen durch Eroberung, durch vertragsmäßige Besitznahme eines Landstriches, also auf rein äußerlichem Wege, neue Unterthanen zu. Diese Unterthanen sind zunächst nichts als Unterthanen, d. h. sie stehen im Verhältniß des Gehorsams zu der neuen Staatsgewalt, gehören zunächst nur in physischer Eigenschaft dem neuen Staat an und tragen dessen Namen; Bürger des Staates sind sie noch nicht geworden, d. h. eine demselben entsprechende Staatsgesinnung hat sich noch nicht entwickelt; sie entwickelt sich vielleicht nur langsam, nur schwer, vielleicht gehen solche neue Unterthanen mit ihrer Gesinnung nie ganz in das substanzielle Wesen des Staates ein, welchem sie als neue Erwerbung zugefallen sind, und es bleibt dem Staat nichts übrig als das auch sonst unbestrittene und in seiner Natur liegende Recht, die mangelnde Staatsgesinnung in der Forderung des Gehorsams zu anticipiren, sich mit dem Schein des Bürgerthums, aber der Realität des Gehorsams zu begnügen, so bedenklich auch mitunter eine solche Scheinfertigkeit im Staatsbürgerthum sein mag.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der römischen Kirche. Durch das Sacrament fallen ihr Genossen zu, welche ihr, wie die obigen Beispiele zeigen, ohne ihr Zuthun, rein physisch angehören. Eine inwendige Umarbeitung der neuen Genossen, welche sie für die Kirche durch das Sacrament erwirbt, liegt wenigstens in ihrer nächsten Aufgabe nicht. Sie kann sich von derselben nöthigenfalls gänzlich dispensiren und mit der äußerlichen Besitznahme durch die sacramentliche Signatur begnügen. Sie bedarf nicht von innen heraus gläubig Gewordene, sondern nur Gehorsame, Unterthanen. Schon die sacramentliche Signatur und der Gehorsam sichern

diesen das Heil. Sie erzeugen wie dort einen Schein des Staatsbürgerthums, so hier eine Scheinfertigkeit im Christenthum, welche zu den am meisten charakteristischen Eigenthümlichkeiten der römischen Kirche gehört. Alles was seiner Natur nach erst die Frucht eines inwendigen organischen Ueberganges aus dem natürlichen zum christlichen Lebenszustand sein kann, wird im Einzelnen wie im Großen sacramentlich anticipirt. Darauf beruht die erstaunliche Expansivkraft der römischen Kirche. Die durch die Sacramentsapplication herbeigeführte Scheinfertigkeit im Christenthum gestattet ihr — und zwar nicht etwa per abusum, sondern — principiell auf solchem Wege mit unverhältnißmäßig größerer Raschheit, als jede andere Gemeinschaft, sich auszubreiten und zu einer äußerlichen Einheit zu vollenden. Ja ist einmal der Grundsatz anerkannt, daß das ewige Heil des Menschen durch den Sacramentsempfang und die Unterthänigkeit unter die im römischen Priesterthum geschehene Incarnation Christi ebenso bewirkt werde, als durch dieselben bedingt sei, so liegt darin zugleich eine fast unwiderstehliche Aufforderung, durch bloße Spendung des Sacraments immer Mehrere in den Kreis solcher Heilsbewirkung hineinzuziehen und darin zu erhalten, selbst ohne die Mittel zu diesem Zweck in jedem Fall ganz genau anzusehen. Wenigstens vermag der romanistische Begriff des Glaubens die Anwendung ungeeigneter Mittel ebenso wenig zu verhindern, als der Sacramentsbegriff selbst, und vollends nicht der des Sacramentes der Priesterweihe. Denn durch die Priester- und Bischofsweihe wird zwar eine specifische geistliche Eigenschaftlichkeit mitgetheilt. Aber diese Eigenschaftlichkeit der Sacramentsspender ist ihrer Natur nach nicht anders beschaffen, als die der Sacramentsempfänger, z. B. in Taufe und Firmelung; sie ist wie diese nur objectiv, nicht subjectiv religiöser, am wenigsten sittlicher Natur; sie ist hier wie dort gerade in Beziehung auf die Hauptsache, d. h. die Wiedergeburt des Menschen zu einem neuen Leben, ein bloßer Schein. Der in der Priesterschaft incarnirte Scheinchristus bietet daher keine Garantie gegen etwaige Anwandlungen, die Erlösung der Menschheit durch das Sacrament und die Botmäßigkeit unter der Hierarchie mit menschlicher Leidenschaft, ebenfalls sogar unter Anwendung von Lüge, die den Schein verdecken muß, selbst von Ge=

walt, mit einem Wort von allen Künsten einer gewissenlosen Politik zu betreiben *).

Wir haben schon oben gesehen (siehe Schluß von VIII.), daß Augustin, wie er andern aus der Praxis seiner Zeit hervorgegangenen Irrthümern durch eine Dialektik, welche Wahres, Halbwahres und Falsches vermischte, einen Schein zu verleihen wußte, so auch die Theorie von dem coge oder compelle intrare **) ausbildete und sie durch seine Autorität für die folgenden Zeiten befestigte. Es ist nichts Anderes als dies Augustinische compelle intrare, welches auf dem von Innocenz III. 1215 berufenen vierten Lateranconcil feierlichst als eine der wesentlichsten Lehren des Katholicismus präconisirt wurde, auf deren Grundlage das Inquisitionsgericht errichtet ward und man seit der Reformation dem Protestantismus durch alle Schrecken der Gewalt ein Ziel zu setzen suchte. Die Kirche nach dem Grundsatz: „Ecclesia non sitit sanguinem" übergab zwar die Ketzer dem weltlichen Arm zur Bestrafung und pflegte da, wo er nicht sogleich willfährig war, die Anklage auf Ketzerei in der Regel noch durch Schilderung der politischen Gefährlichkeit der Ketzer zu unterstützen. Allein auch hier gilt der Grundsatz: „Quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est." Und der Romanismus verrieth, wenn nicht Durst nach Blut, wenigstens keinen sehr großen Abscheu vor Blut, wenn Gregor XIII. im Jahr 1572 bei der Nachricht von der Bartholomäusnacht sich mit den Cardinälen vereinigte, Gott zu

*) Hier folgten ursprünglich einige Sätze, die Hundeshagen zum Schluß der Abhandlung über „Das Gefährliche im Katholicismus" herüberzunehmen sich entschloß, von Augustin's Auslegung des „nöthige sie hereinzukommen" — bis: „der Frage: was ist heilsam? untergeordnet wurde", siehe oben S. 346. Eine spätere Randbemerkung verweist noch auf die Citate bei Marheinecke, Symbolik, Bd. II, S. 178, der hier aus Augustin, epist. 93, al. 48, c. 1; Muratori, De ing. moderat. in relig. negot., T. I, c. 7, p. 279, einigen Sätzen bei Pfaff, De ecclesia sanguinem non sitiente Orig. jur. eccles., p. 147 und aus der Lehre der Jesuiten, der biblische Ausdruck haereticum hominem devita heiße so viel als e vita tolle u. s. w. folgert, daß die Kirche „es doch im Grunde gern sehe, wenn die Welt von Ketzern, wie von Wahnsinnigen (phrenetici), Wölfen, Dieben und Mördern befreit werde". D. H.

**) ep. 93 ad Vincent. ep. 185 ad Bonif.

loben und zu danken für die Ausrottung seiner Feinde, unter Kanonendonner und festlicher Beleuchtung der Engelsburg und der Stadt Rom *).

Es würde zu weit führen, die Praxis des compelle intrare durch die Reihe der Beispiele bis auf die große Protestantenermordung in Nimes 1814 und die mehr indirecte Anwendung dieser Praxis auf die Protestanten in den zum Deutschen Bund gehörigen Staaten Oesterreichs unter Metternich, besonders die Zillerthaler, zu erläutern. Dagegen ist es nicht unwichtig, die fortdauernde Gültigkeit der Theorie selbst zu erweisen, da nach römischer Ansicht die katholische Kirche auch in dem Sinn eine Einheit ist, daß sie von Hauptgrundsätzen nie abgehen kann und darf, so ist im Voraus auch eine Zurücknahme ihrer Grundsätze über den Zwang gegen Ketzer nicht denkbar und statthaft. Gleichwohl ist es von Interesse, auch die ausdrücklichen Erklärungen römischer Kanonisten darüber zu vernehmen. Wir wählen den berühmten Muratori, der in seiner Schrift „De ingeniorum moderatione in religionis negotio“ folgende Grundsätze als die einer echt katholischen Denkart darlegt. „Die Kirche“, sagt Muratori **), „kann durch ihre Waffen die Ketzer drängen, auf daß sie dieselben wieder in ihren Schoß zurückführe; ich meine damit geistliche Waffen, Bann und alle Art von Verfluchungen. Der Könige und weltlichen Fürsten Sache aber ist es auch, durch heilsame Strafen die vom Glauben Abgeirrten oder Entfremdeten zu bewegen, daß sie nicht länger im Irrthum beharren und in demselben versterben.“ Ferner: „Niemals hat Christus gelehrt, daß rechtmäßige Könige, die nicht ohne Grund das Schwert führen und Gottes Diener sind, sündigen und Unrecht thun, wenn sie den wahren Glauben, den sie durch Gottes Gnade angenommen, und die Einheit des Glaubens unter den Völkern, welche ihnen und der Kirche unterworfen sind, unversehrt zu erhalten und vor Zerstörung und Zwietracht zu bewahren wünschen, und zu diesem Ende weltliche Strafen gegen die Widerspenstigen in Anwendung

---

*) Vgl. Marheinecke, Christliche Symbolik, Bd. II, S. 182.

**) Siehe die einzelnen Citate bei Marheinecke a. a. O., Bd. II, S. 175.

bringen (suppliciis temporalibus in refractarios utantur). Ja sowohl die gesunde Vernunft, als die Beispiele heiliger Schrift liefern den Beweis, daß gottesfürchtigen Königen und weltlichen Obrigkeiten diese Pflicht obliegt." Sodann: „Fürwahr, wenn du einsiehst, daß bei den Katholischen die wahre Kirche und Religion Gottes ist, und du annimmst, daß (was wir gewißlich annehmen) dies wird bewiesen werden können, so fordern ebendeßhalb Gerechtigkeit und Liebe, daß du keine Mühe scheust, um ein so großes Gut unter Völkern, welche dasselbe bereits mit Freiheit sich angeeignet, auch in seiner Unversehrtheit zu schützen. Es ist das Verbrechen abscheulichen Hochverraths, von der Wahrheit, welche man angenommen, wieder abzufallen und in die gefährlichsten Irrthümer sich zu stürzen. Wer könnte ferner jenen unerträglichen Hochmuth dulden, welcher sowohl die Kirche spaltet, als die von Gott der Schaar der Priester und den obersten Bischöfen verliehene Autorität verachtet? Niemand leugnet, daß diejenigen eines großen Verbrechens schuldig sind, welche nicht damit zufrieden selbst zu irren, auch Andere, welche im Glauben und in der Wahrheit stehen, entweder durch Predigt von Irrthümern oder durch ihr Beispiel zu verunreinigen und zu verführen sich angelegen sein lassen, und ihre Ohren gegen die Gründe der Wahrheit, die Ermahnungen der Hirten, auf die hartnäckigste Weise verschließen, und die wahre Religion und Kirche Christi auf unzählbare Weisen beschimpfen und dem Gelächter preisgeben? Hier bedarf die Freiheit des Menschen eines Zügels; hier gereicht es der Menschheit zum Vortheil, durch die Strenge und den Schrecken der Gesetze in Schranken gehalten zu werden, und wie die Gesetze zu loben sind, welche uns verbieten, gottlos zu h a n d e l n, so diejenigen, welche uns nicht verstatten, gottlos zu g l a u b e n und zu denken. Wenn Gründe, Ueberredungen und andere gelindere Mittel nichts ausrichten, so darf man nicht dem Arzte zürnen, welcher zur Heilung harte Mittel in Anwendung bringt, sondern der Halsstarrigkeit der Kranken ist zu zürnen, welche kein andres Verfahren zulassen." Endlich: „Wenn die katholische Religion erwiesenermaßen auf Glauben Anspruch machen darf (evidenter credibilis est), was folgt daraus anders, als daß die übrigen Gemeinschaften der Christen im Irrthum, im Zustand der Geistesverwirrung sich be-

finden und, was den Glauben betrifft, als Irrsinnige (phrenetici) zu behandeln sind? endlich wenn mit Ausnahme der Katholischen die übrigen Menschen in Sachen der Religion geistesverwirrt sind, also auch gegen die Wahrheit und Gott sündigen, so wird es daher nur eine löbliche Eingebung christlicher Liebe sein, vermittelst heilsamer Anfechtungen (salutarium vexationum ope) sie von den ewigen Strafen zu befreien." — — —

Diese Einheit des sacramentalisch signirten Menschencomplexes, die nöthigenfalls durch Gewalt erzwungen wird, ist daher neben der Auffassung des Glaubens als Gehorsam der zweite der Grundzüge, durch welchen der Staatscharacter des Romanismus constituirt wird*).

4.

Mit unerbittlicher Consequenz drängte von jeher ein falscher Glaubensbegriff und eine superstitiöse Sacramentstheorie die römische Kirche in diesen Staatscharakter hinein, und es ist ein besseres Zeichen für ihr Herz und die ungeheure Macht der christlichen Wahrheit als für die Folgerichtigkeit ihres Denkens, daß katholische Fromme und Dogmatiker, vornehmlich in Deutschland seit der Reformation jene Consequenz des Romanismus zu bekämpfen oder wenigstens zu verhüllen sich bemüht haben, und die volle reine Ausprägung derselben etwa nur im alten Spanien und heutzutage in Tirol, in Ober- und Niederbaiern, im Kirchenstaat und in Neapel sich findet. Aber nicht nur liegt in jenen unheilvollen Irrthümern stets für den Katholicismus eine treibende Kraft zum Romanismus hin, sondern der Sacramentsbegriff vor Allem hat auch für Ausbildung des Staatscharacters am Institut der Kirche noch eine weitere höchst wichtige Folge**), — [die

---

*) So schließt eine spätere Randbemerkung diesen Abschnitt, der, wie ein beigelegtes paginirtes aber leeres Blatt zeigt, noch etwas weiter hätte ausgeführt werden sollen.

**) Mit diesem Wort bricht das Hundeshagen'sche Manuscript bis zu dem Folgenden „Die Worte des Priors von Nonantula" u. s. f., womit der Faden wieder aufgenommen wird, ab. Es folgt ein leeres weißes Blatt, das nur die Bleistiftbemerkung „Placidus von Nonantula" enthält. Offenbar wollte der Verfasser darauf die betreffenden Auszüge aus Placidus mittheilen,

Ausbildung der römisch-katholischen Anschauung vom ordo sacer und der res sacra, von der Unantastbarkeit des Priesterstandes und des ganzen irdischen Besitzstandes der Kirche als Gott selbst übergebener und daher schlechthin nicht mehr zurückzufordernder noch irgendwie zu verringernder Güter.

Hören wir darüber die Grundsätze, wie sie aus Veranlassung des Investiturstreites gegen Kaiser Heinrich IV. unter Andern von dem Benedictinerprior Placidus von Nonantula in seiner Schrift „De honore ecclesiae" geltend gemacht wurden. Derselbe sagt im Prolog zu dieser Schrift: „Dicebant quidam: ecclesia spiritualis est, et ideo nihil ei terrenarum rerum pertinet, nisi locus tantum, qui — ecclesia dicitur. Si quid autem terrenarum rerum desiderant, qui ei serviunt, jure ecclesiae obtinere non possunt. Nisi enim nos dederimus, episcopi vel clerici nil possidere possunt, exceptis his, quae altari inferuntur, et decimis et primitiis; — sin autem, quae olim data sunt ecclesiae, habere desiderant, per nos obtineant. Quam rationem omnes Catholici abhorrentes, utpote donis Sancti Spiritus contrariam, qui non solum spiritualia, sed etiam corporalia ecclesiae suae donare dignatur, et per se haec episcopos habere vult, ut qui consecratus est, tam parvas quam magnas possessiones, quae Deo sanctificatae sunt, in potestate habeat, se contra tantam impietatem divinis verbis armare curarunt." — Sodann cap. 6: „Sanctam ecclesiam spiritualem esse et spiritualibus donis ditari, manifestum est. — Sed tamen et corporalibus rebus honorifice eam venerari, sancti

---

die sich leider auch in seinen übrigen Manuscripten nicht mehr vorfanden. Die Worte von „die Ausbildung der römisch-katholischen" u. s. w. bis zum Schluß der lateinischen Auszüge sind daher eine zur Festhaltung des Zusammenhangs nöthig gewordene, zugleich aber durch Klammern vom Context unterschiedene Einschaltung von uns, wie sie sich übrigens theils aus dem Zusammenhang, theils aus der nachherigen directen Bezugnahme auf einige Stellen aus Placidus ganz deutlich ergibt. Da von demselben nur die eine Schrift, De honore ecclesiae, erhalten ist, die wir in dem Thesaurus anecdotorum novissimus des Bern. Pezius 1721, T. II, P. II, p. 74—179 fanden, so konnte über die Stellen, die Hundeshagen im Auge hatte, um so weniger Zweifel sein. D. H.

patres studiose sanxisse, sacratissima eorum institutio aperte testatur." — Cap. 7: „Quod semel ecclesiae datum est, in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione ecclesiae potest in tantum, ut etiam idem ipse fabricator ecclesiae, postquam eam Deo voverit et consecrari fecerit, in ea deinceps nullum jus habere possit." — Aehnlich Kap. 43 mit Berufung auf 3 Mos. 27: — „Possessio consecrata Domino ad jus pertinet sacerdotum." — Cap. 47: „Res ecclesiae omnipotenti Deo consecratae sunt. Et ideo, qui eas rapit vel quasi suas proprias alicui tribuit et fidelibus Deo consecratis pacifice juxta Dei ordinationem habere non permittit, sacrilegium facit." — Ebenso Kap. 85 mit Bezug auf Aussprüche Urban's I. und Anderer. „Haec Prophetae, haec Apostoli, haec successores eorum et omnium catholicorum Patrum vetant decreta, et tales praesumtiones sacrilegia esse dijudicant. — Ea, quae Deo oblata sunt, sive magna sive parva, ista regula contineri, certissimum est." — Cap. 148: „Sacra esse universa, quae ecclesia possidet, non tantum videlicet ea, quae usu communi omnes sacrata dicimus, in vasis scilicet et basilicis, vel aliis quibusdam sacratis rebus, sed etiam terrenis, vineis, hominibus, bestiis, pecuniis et omnibus omnino rebus, quae Domino voventur, — multis exemplis docuimus. Ubi attendendum, quia omnia ista, quantum ad se, sancta non sunt, sed quantum ad illius supereminentem sanctitatem, cui offeruntur, et illorum, qui offerunt, devotionem. — Ita et praesentis temporis ecclesia, omnia, quae possidet, per se quidem sancta non sunt, sed quia Christi et ejus ecclesiae sunt, sancta sunt. Qui ergo ea furatur vel vi rapit, sacrilegus fur sive sacrilegus raptor judicandus est. Ergo nec Imperator in ecclesiasticis rebus jus habere debet, quia videlicet sancta et Deo dicata sunt."] —

Die Worte des Priors von Nonantula sind ein Gemische von Wahrem und Falschem. Wahrheit ist der darin ausgesprochene Satz, daß Geistliches und Leibliches nothwendig zusammengehören. Mit Recht wird man stets Protest einlegen müssen gegen den Spiritualismus, zu Gunsten der Kirche als Trägerin idealer Güter.

Denn Idealität, ein absolut gesunder Zustand, darf schlechterdings nicht verwechselt werden mit Spiritualismus, einem krankhaften Zustand von großer Gefährlichkeit, der Sucht, das Geistige leiblos, d. h. zum Gespenst zu machen. Denn der Geist braucht einen Leib und fordert einen Leib, und muß real und leibhaftig werden, um mit der Welt in Beziehung zu treten, um die Welt von der bloßen Körperlichkeit, von dem groben, plumpen, gemeinen, sündhaften Fleisch und den Werken des Fleisches zu erlösen. Darum ist der Urquell aller Idealität, die ewige Liebe, selbst leibhaftig geworden und entäußerte sich selbst „und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch, und an Geberden als ein Mensch erfunden*). Und die fortdauernde, bis ans Ende der Tage währende Verleiblichung des durch den Gottmenschen in die Welt gepflanzten Idealen ist seine gläubige Gemeinde, erfüllt und geleitet von dem heiligen Geiste, den der Gottmensch nach seinem Hingang zum Vater ihr gesendet hat. Und in der Gemeinde soll der Träger dieses heiligen Geistes und sein Organ zwar nur mit, aber zugleich auch vor allen andern das Lehr- und Vorsteheramt sein, die kirchliche Obrigkeit, die Trägerin „des göttlichen Rechtes" in der Kirche, beides die nichtexaminirte wie die examinirte und ordinirte.

Es ist nun aber für jedes christliche Kirchenthum bei weitem die schwierigste Aufgabe, diese Verleiblichung des Idealen auf angemessene Weise zu bewerkstelligen, so daß der Leib nur Leib des Geistes sei, nur die leibliche Abbildung des Geistes, und nicht statt dessen der Geist einen bloßen Körper erhalte, in welchem der Geist nicht abgebildet, sondern wie in einem Gefängniß eingeschlossen ist oder in der massigen Umkleidung des Fleisches erstické. Daher ist hier der verwundbarste Punkt; es liegen auf Seiten aller Confessionen in diesem Stück grelle, beleidigende, mitunter empörende Contraste nahe. Daher hat man hauptsächlich darauf zu achten, was von solchen Contrasten auf Rechnung des Princips selbst zu schreiben ist und was nicht.

Wir werden später zeigen, wie richtig als Richtschnur für die Verleiblichung des Geistes das ist, daß die ewige Liebe Knechts-

---

*) Phil. 2, 7.

gestalt und nicht etwa Herrengestalt angenommen hat, daß sie bei ihrer Verleiblichung gerade nur ward gleichwie ein anderer Mensch und nicht etwa ganz anders als jeder andere Mensch, daß sie um ihrer Würde willen nicht etwa mehr Leibes bedurfte, als viele Tausend andere Menschen zusammengenommen. Es liegen darin Fingerzeige von hoher Bedeutung. Von vollkommen gleicher Wichtigkeit ist es aber, sich stets gegenwärtig zu erhalten, daß die ewige Liebe, nachdem sie leibhaftig geworden war, sich für uns zum Opfer dargebracht, und zwar sich ein= für allemal geopfert hat, Hebr. 9, 28, und mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet alle die geheiligt werden, Hebr. 10, 14. Denn wenn es nach dem Opfer, das die ewige Liebe dargebracht hat, keines ferneren Opfers mehr bedarf, so bedarf es auch keines Priesterthums mehr, keines Standes der Opfernden und zum Opferdienst Geweihten, die wahre Kirche kann nicht dargestellt und beschlossen, der heilige Geist nicht monopolisirt sein in diesem Stande. Vielmehr ist die gläubige Gemeinde selbst fortan in allen ihren Gliedern ein Priesterthum, 1 Petr. 2, 9, nicht um Gott blutige oder unblutige Opfer darzubringen, sondern geistliche Opfer des Lobes und der Liebe, Hebr. 13, 15. 16. Und wenn das Lehr= und Vorsteheramt mit allen aber auch vor allen andern Träger und Organ des heiligen Geistes sein soll, so wirkt nicht die Ordination den Empfang des heiligen Geistes, sondern wo der heilige Geist sich ein Organ geschaffen hat, da soll auch das menschliche Siegel der Ordination von Rechtswegen hinzukommen. Und wie sie den heiligen Geist nicht monopolisirt, sondern nur die freie Ausgießung seiner Gaben für das Amt in der Gemeinde anerkennt und bezeugt, so scheidet sie auch nicht sacramentalisch den ordo von der plebs, den kirchlichen Regimentsstand von Unterthanen, und macht nicht diesen ausschließlich zur Kirche, zum ordo sacer, zum Gott auf Erden. Nur weil der Prior von Nonantula und Seinesgleichen sich dies nicht gegenwärtig erhielt, konnte er das, was dem Clerus an irdischem Besitz und Recht im Laufe der Zeit zu Theil geworden war, beides Großes wie Kleines, als Gott selbst Geweihtes betrachten *), und ebendeßhalb

*) Das canonische Recht spricht direct die Uebertragung der alt=

im Investiturstreit jede Verletzung des hergebrachten irdischen Besitzstandes der Kirche als Sacrilegium bezeichnen. Wir werden den Begriff des Sacrilegium weiter unten in seiner Bedeutung für den Staatscharakter der römischen Kirche erörtern. Hier kommt es vor Allem darauf an, den Inhalt des ordo sacer und der res sacra uns deutlich zu machen. Denn dieser Begriff ist der dritte Punkt, von welchem aus der Romanismus steil und jählings in den Staatscharakter abfällt. Die Idee vom Sacrament löst auf diesem Punkt einerseits den Priesterstand von der Welt los, andererseits stellt sie ihn mächtig und gebietend mitten in die Welt hinein; es ist der Crystallisationspunkt, an welchem der Leib der Kirche sich zum massigen Körper erweitert*).

In der Idee des Sacraments liegt einerseits die magische Wirkung, andererseits bei dreien Sacramenten die Mittheilung eines unvertilgbaren Charakters. Insbesondere empfängt mit der Weihe der Priester**) eine objective Heiligkeit, eine Heiligkeit, welche rein auf seinem Amt beruht, und welche durch Ehrfurcht gegen seine Person, mindestens durch das Zugeständniß der Unantastbarkeit derselben respectirt werden muß, mag dieselbe subjectiv beschaffen sein, wie sie wolle. Die Person des Priesters ist vermöge des heiligen Salböls unantastbar, Niemandem zur Verantwortung verpflichtet und zur Strafe erreichbar, als den kirchlichen Vorgesetzten. Im Besitz der Vollmacht zu der erhabensten Function, den Sohn dem Vater als Opfer darzubringen, ist die Person des Priesters aber zugleich auch erhaben über den Laienstand. Sie kann vermöge ihrer Würde nicht durch ein freiwilliges Band an

---

testamentlichen Priesterrechte aus, siehe Böhmer, Kirchenrecht, Bd. I, S. 170.

*) Ein dem Artikel beigelegtes Blättchen enthält die Erweiterung: „Zu einem höchst realen, soliden und massigen Staatskörper, für den die römische Kirche so gut wie jeder andere Staat ein eigenes Finanz-, Justiz-, Polizei- und Unterrichtsdepartement mit sehr ausgedehnten Ressorts bedarf."

D. H.

**) Vgl. über die Wirkungen der unctio sacra auch Böhmer a. a. O., Bd. I, S. 484ff.

den Laienstand gekettet, nicht irgendwie von ihm abhängig oder ihm unterworfen sein. Aus dieser Vorstellung vom ordo sacer als Ausfluß der Sacramentsidee ging das Cölibatgesetz hervor, sowie die Befreiung des Clerus vom bürgerlichen Gerichtsstand.

Daß die von Gregor VII. mit rücksichtsloser, grausamer Strenge erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen die überwiegend politische Bedeutung hatte, den Clerus aller der Fesseln zu entledigen, womit Weib und Kind den Mann an die bürgerliche Gesellschaft fesseln und ihn für weltliche Angriffe so verwundbar machen, bedarf keiner Auseinandersetzung. Ebenso bekannt ist es aber, daß das letzte Ziel dieser rein politischen, auf den Kampf für die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in Gregor's Sinn abzweckenden Maßregel versteckt wurde hinter Vorwände, welche von der Heiligkeit des geistlichen Standes hergenommen waren, also von einer dogmatischen Ueberschätzung des ordo, welche der nothwendige Ausfluß der römischen Lehre vom Sacrament ist.

Ebenso wenig aber, als der Clerus durch die Ehe an die bürgerliche Gesellschaft gekettet sein darf, verträgt es sich mit der Heiligkeit des Trägers und Spenders der Sacramente, daß er in irgend einer Beziehung vom Laienstand abhängig oder ihm rechtlich unterworfen sei. Aus dieser Quelle entsprang die frühzeitige Befreiung des Clerus von jeder Art von famulitium personarum secularium, von municipalen Obliegenheiten, und die zwar nur theilweise wirklich verlangte, aber im vollen Umfang in Anspruch genommene Exemtion desselben von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, und zwar sowohl in Criminal- als in Civilsachen.

Wir erinnern zu diesem Ende an den großen Streit, der sich über den privilegirten Gerichtsstand des Clerus in England an die Constitution von Clarendon anknüpfte. Laut waren seit Mitte des 12. Jahrhunderts in England die Klagen über die Verbrechen der Geistlichen. Denn die geistlichen Gerichte, denen sie allein untergeben zu sein behaupteten, bewiesen die sträflichste Nachsicht. Man zählte gegen hundert Mordthaten, welche seit Thronbesteigung König Heinrich's II. von Geistlichen verübt worden waren und ungestraft blieben. Der König verlangte, daß solche,

nachdem sie in den üblichen Formen des geistlichen Charakters beraubt worden wären, den gewöhnlichen Gerichten übergeben und die von den Gesetzen bestimmten Strafen erleiden sollten.

Der König berief sich mit Recht darauf, daß der bloße Verlust der klerikalischen Würde für solche Leute keine Strafe sei; daß sie, je mehr sie durch ihr Verbrechen den geistlichen Stand entwürdigten, desto schwerer bestraft werden müßten. Durch Ungestraftheit griffen solche Verbrechen immer mehr um sich. Allein der Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, erfüllt von der Idee der Heiligkeit des ordo, war der Meinung, daß auch in diesen Unwürdigen der klerikalische Charakter und die Gerichtsbarkeit der Kirche geehrt werden müsse, und schützte auch die gröbsten Verbrecher gegen die weltliche Macht. Ein Geistlicher entehrte die Tochter eines angesehenen Mannes und brachte auch noch den Vater um. Der König drang auf Bestrafung. Becket schloß nun zwar den Verbrecher in das erzbischöfliche Gefängniß ein, aber mehr in der Absicht, um ihn dadurch gegen die weltliche Macht zu sichern, als zu strafen. Endlich schritt er zwar zur Bestrafung vor; aber er begnügte sich denselben zur Degradation zu verurtheilen. Als dies geschehen war, forderte der König die Auslieferung des Verbrechers. Aber Becket antwortete, daß ein und dasselbe Verbrechen nicht zweimal bestraft werden könne. Der König wollte wissen, woran er mit der Geistlichkeit sei, und rief daher 1163 die Prälaten des Reichs zusammen. Er legte ihnen die Frage vor, ob sie sich den Gewohnheiten des Reiches unterwerfen wollten. Der Erzbischof antwortete, daß er und seine Brüder hiezu bereit seien, jedoch salvo ordine suo. Durch diesen Vorbehalt wurde die gegebene Zusicherung thatsächlich wieder vernichtet. Denn alle Anmaßungen der Geistlichen stützten sich auf ihre Weihe, und in der Weihe hatte man bisher den Grund gefunden, weßhalb das Verbrechen eines Geistlichen nicht härter als mit der Degradation bestraft werden dürfe. Der König durch diese Antwort aufs äußerste aufgebracht, entließ die Versammlung und berief 1164 eine Versammlung nach Clarendon. Alle Prälaten und Barone sollten derselben beiwohnen und hier die Grenzen der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit festgestellt werden. Hier wurden sechszehn Punkte aufgestellt, darunter Nr. 3: „Geistliche, welche wegen irgend

einer Sache angeklagt sind, müssen auf Erfordern des königlichen Justitiars vor dem Gericht des Königs erscheinen und Rede stehen, damit ersehen werde, was vor das Gericht des Königs und was vor das Gericht der Kirche gehöre. Der königliche Justitiar kann Jemand in das Gericht der Kirche schicken, um zu sehen, wie dort die Sache behandelt werde. Wenn ein Geistlicher überführt ist oder eingestanden hat, so darf ihn die Kirche nicht schützen." Nr. 7: „Es ist nicht gestattet, ohne Genehmigung des Königs von dem erzbischöflichen Gericht weiter, d. h. nach Rom zu appelliren" u. s. w. In Folge der Aufforderung des Königs wurden die sechszehn Artikel von den Bischöfen beschworen; auch Becket ließ sich zuletzt durch die allgemeine Stimmung hinreißen, und versprach bei dem Worte der Wahrheit, diese Constitutionen mit guter Treue ohne Arg (bona fide et absque malo ingenio) zu halten. Allein es ist bekannt, wie bald ihn sein Eid gereute, wie der Papst Alexander III. ihn von demselben lossprach und hieraus schrittweise jener heftige Conflict zwischen der Krone England und der Hierarchie sich entwickelte, welcher in der Geschichte des Papstthums Epoche macht, indem er mit der Heiligsprechung Becket's und der tiefsten Demüthigung der Krone endete.

Uns interessirt hier zunächst nur neben der Heiligsprechung Becket's die vom Papst ausgesprochene Verdammung der beiden obigen und der meisten andern Sätze der Constitutionen von Clarendon. Die Criminaljurisdiction über Geistliche war hiemit dem Staat förmlichst abgesprochen, die Verbindlichkeit eines der Freiheit der Kirche zuwiderlaufenden Eides durch päpstliche Machtvollkommenheit aufgehoben. Und dabei ist das römische Kirchenrecht geblieben. Unter den Hauptverbrechen, welche Gregor XIII. und spätere Päpste in der Bulle in coena Domini aufzählten, nimmt auch die usurpatio jurisdictionis criminalis in clericos eine Stelle ein *), sowie die exactio juramentorum illicitorum **).

---

*) Bullarium Romanum, T. II, p. 464; T. III, p. 250; T. IV, p. 115.

**) Schon c. 1 de jure crim. in Cler. und dann in der Bulle Gregor's XIII. von 1584 im Bullar. Rom., T. II, p. 478.

Der ordo sacer hätte aber seine Stellung außerhalb der bürgerlichen Rechtsordnung und in Lostrennung von den Verhältnissen des socialen Lebens weder zu erringen, noch zu behaupten vermocht ohne Ausbildung einer eigenthümlichen, bis ins Einzelnste sich erstreckenden und durchgreifenden Rechtsordnung in seinem eigenen Schoß. Dieses geistliche Statutarrecht ist niedergelegt in den kanonischen Rechtsbüchern, besonders dem Decret und den Decretalen. In diesen kanonischen Rechtsbüchern ist nicht nur die ganze kirchliche Gesellschaftsordnung bis in die kleinsten und entferntesten Punkte hin rechtlich und wissenschaftlich genau bestimmt, sie enthalten also nicht bloß ein Kirchenrecht, sondern zugleich ein eigenthümliches Civil=Criminal= und Staatsrecht, nicht bloß die Normen für die geistliche Gerichtsbarkeit über kirchliche Personen und Sachen, sondern auch für die Rechtspflege der Kirche, welcher die richterliche Entscheidung über eine Menge von Gegenständen gemischter Natur zugefallen war, ja welche theils als compromissorische, theils als Zwangsgerichtsbarkeit sich über eine Menge von rein bürgerlichen Verhältnissen erstreckte.

Im Cölibat, der Immunität von den bürgerlichen Gerichten, der eigenen Jurisdiction drückt sich nun ebenso Schritt für Schritt der Staatscharakter der römischen Kirche zunächst in seiner negativen Bedeutung, als Absonderung vom Staat aus. Seine Vollendung in dieser Richtung empfängt er aber durch den Vasalleneid der Metropoliten, dem Oberhaupt der Kirche geleistet, welcher, von Gregor VII. zuerst aufgebracht, von Innocenz III. weiter ausgebildet und von Clemens VIII. in der noch gültigen Allgemeinheit und mit den Formeln der unbedingtesten Unterwerfung in das Pontificale Romanum aufgenommen wurde*). Die in jedem Unterthaneneid des Clerus angebrachte Restriction: salvo ecclesiae jure, als Cautel gegen jedwede etwa das kirchliche Verhältniß beengende Verpflichtung gegen den Staat, ist nur die concrete Ausführung der durch den Vasalleneid bezeichneten Stellung des Clerus zum Papst im Ganzen.

Dagegen ist die Rechtspflege der Kirche und ihre Ausdehnung auf eine Menge von Verhältnissen von durchaus nicht

*) Vgl. Rettberg in Schmidt's Kirchengeschichte, Bd. VII, S. 358.

oder nicht bloß kirchlicher Natur vorerst nur einer der vielen Wege, auf welchen der Romanismus positiv zum Staat sich abzurunden, den Leib der Kirche zum Körper auszubauen und für denselben auch eine ebenso staatliche als stattliche Füllung zu gewinnen weiß.

Und auch hier ist wiederum das Sacrament das wichtigste Vehikel.

Der Priester ist als Träger und Spender der sacramentalischen Wirkung das irdische Gefäß des heiligen Geistes. Er steht an der Grenze zweier Welten. Nach seinem sacramentlichen Charakter gehört er zur unsichtbaren, himmlischen, nach der Seite seiner erfahrungsmäßigen Erscheinung der sichtbaren, irdischen Welt an. Er theilt alle ihre Schwächen, ihre Bedürfnisse. Er bedarf Speise und Trank, Dach und Fach, Kleidung und alles Uebrige, dessen überhaupt der gewöhnliche Mensch zur Fristung des Lebens bedürftig ist. Zur Bestreitung alles dessen dient das Kirchengut im weitesten Sinn. Daß die Kirche nun ein Gesellschaftsgut erwirbt und besitzt, ist nichts Charakteristisches; wohl aber die Form, in der sie es erwirbt und besitzt. Denn sie erwirbt und besitzt es nicht als Gesellschaft, kraft menschlichen Rechtes, unter der Obhut der obersten menschlichen Rechte und unter deren Bedingungen und Beschränkungen, sondern rein absolut im Namen Gottes, kraft göttlichen Rechtes. Nicht nur die kirchlichen Personen bilden zusammen einen ordo sacer, sondern auch die kirchlichen Güter, überhaupt alle kirchlichen Sachen und Rechte sind res sacrae. Sie genießen ihren Antheil an der objectiven Heiligkeit des kirchlichen Instituts überhaupt. Sie sind, wie Placidus von Nonantula sagt, Gott selbst zugehörige Rechte und Sachen, so daß der alleinige und unveräußerliche Besitz, Disposition und Verwaltung derselben der Kirche zusteht, ohne daß sie Jemand Rechenschaft zu geben hätte.

Hier kommt der römischen Kirche ein eigenthümlicher Begriff zu Hülfe. Schon oben ist der willkürlichen Ausdehnung des Sacramentsbegriffs im römischen System gedacht worden. Wird dieser Begriff einmal so sehr verallgemeinert, daß besondere Verhältnisse des menschlichen Lebens, wie die Ehe und der Priesterstand, unter die Sacramente gerechnet werden, so läßt sich kein Grund absehen,

warum der so verallgemeinerte Begriff nicht auch noch auf andere Lebensverhältnisse und Stände bezogen werde, z. B. die obrigkeitliche Würde. Es ist, als ob man im römischen System dies selbst gefühlt, und um einerseits dem Sacrament nicht durch eine unbegrenzte Ausdehnung seines Begriffes an seiner specifischen Würde Eintrag zu thun, andrerseits aber, um dem Gefühl Genüge zu leisten, welches eine Heiligung auch andrer wichtiger Lebensverhältnisse verlangt, den Begriff der **sacramentalia** aufgestellt habe. Sacramentalien werden nämlich im römischen System gewisse Weihungen und Segnungen genannt, welche theils in Verbindung mit den Sacramenten, theils selbständig in Anwendung gebracht werden. Zu den Sacramentalien gehört z. B. die Salbung der Könige mit geweihtem Oel durch einen Bischof, die Einsegnung klösterlicher Personen, Wallfahrer, entbundener Ehefrauen bei ihrem ersten Kirchgang durch Weihwasser. Aber auch bei Sachen kommen die Sacramentalien in Anwendung. Dahin gehört die Glockentaufe, die Weihung von Kirchen, Kirchhöfen, Kirchengeräthen, Kerzen, Kreuzen, Bildern, Rosenkränzen, ja von rein weltlichen Gegenständen, wie neu erbauten Häusern, Eßwaaren und dergleichen. Allen diesen Gegenständen wird durch das Sacramentale ein zwar verschiedenartig bestimmter und bestimmbarer, aber doch stets irgend welcher Antheil an der objectiven Heiligkeit der Kirche selbst beigelegt. Sie werden durch den Contact mit der Kirche in irgend einem Sinn personae sacrae oder res sacrae, einerseits indem die Kirche sie in Gebrauch oder unter ihren Schutz nimmt, andrerseits indem durch die Weihung die Kirche einen, wenn auch nicht in jedem Fall genau bestimmten Rechtsanspruch an sie begründet. Jedenfalls aber verleiht das Sacramentale den kirchlichen Personen einen ähnlichen Anspruch auf Unantastbarkeit, wie das eigentliche Sacrament seinen Trägern. Nicht minder aber fällt diese Eigenschaft der Unantastbarkeit auch den Sachen zu *), und so bildet das sacramentale den Uebergang zu dem weitesten Begriff der res sacra, d. h. demjenigen, wonach jeder sachliche Gegenstand und jedes Recht, sobald es überhaupt einmal

*) Spätere Randbemerkung: „Vgl. auch das Asylrecht der Kirchen."
D. H.

in Besitz der Kirche gekommen ist, den Charakter des Gottgeweihten und somit Unantastbaren, des der außerkirchlichen Disposition Entrückten und zwar für immer erhält.

Zunächst hat die Kirche kraft ihres Wesens als göttliche Institution ein absolutes Recht zum Besitz rein an sich, d. h. wenn sie nicht bereits über Eigenthum überhaupt zu verfügen oder nicht über hinreichendes Eigenthum zu verfügen hat, so steht ihr das Recht zu, ihrem Mangel durch das Eigenthum ihrer Glieder abzuhelfen. Als Stellvertreterin Gottes übt sie das Recht der Besteurung. Das Besteurungssystem der Kirche aber hat nur nach der Seite der freiwillig dargebotenen Spenden der Gläubigen eine Verwandtschaft mit dem Besteurungssystem der auf die Beiträge ihrer Glieder angewiesenen Gesellschaften. Nach andern Seiten tritt es durchaus in Analogie mit dem Besteurungssystem des Staates. Denn wie der Staat zu regelmäßiger Besteurung von Grund und Boden, von aller Art von bürgerlichem Besitz und Erwerb seiner Unterthanen, sowie zur Forderung außerordentlicher Leistungen das absolute Recht hat, so schreibt sich die Kirche ein ähnliches, der Form nach ebenso absolutes, der Ausdehnung nach kaum weniger beschränktes Recht regelmäßiger Besteurung zu im Zehnten. Wir brauchen die zahllosen andern Formen der außerordentlichen Besteurung der Kirchenglieder, die das Papstthum zu Zeiten eingeführt hat, nicht zu specificiren. Denn es kommt auf die Vielfältigkeit der Titel, unter welchen die Kirche ihren Besitz zu vermehren gewußt hat, für uns nicht an. Von Wichtigkeit ist nur das von der Kirche behauptete absolute Recht der Besteurung und der beharrliche, wenn auch nicht immer erfolgreiche Widerspruch gegen jeden Versuch, sie in der Ausübung dieses Rechtes zu beschränken. Die Kirche gesteht in thesi keiner Gewalt auf Erden die Befugniß zu, sie zu controliren in Beziehung auf die Leistungen, welche sie im Namen Gottes von den Gläubigen fordern zu dürfen glaubt, oder diese Leistungen selbst zu beschränken. Ebendamit aber tritt sie aus der Kategorie einer durch die oberste Rechtsordnung des Staates bedingten Corporation heraus und geht ebenso vollständig in die Kategorie des Staates selbst über.

Bekanntlich gehörte in dem berühmten Streit zwischen Papst Bonifacius VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich das

Verbot der Ausfuhr von Geld und Geldeswerth ins Ausland, unter welchem der Intention des Königs nach, vorzüglich Rom gemeint war, mit zu den Anlässen, welche jenen Streit mit der Zeit zur furchtbarsten Heftigkeit anfachten. Und allerdings unterließ Bonifacius nicht, in der Bulle vom 21. September 1296 den König darauf aufmerksam zu machen, daß er, im Fall sein Verbot auch auf die Ausfuhr geistlicher Gelder berechnet sei, über welche ihm gar keine Gewalt zustehe, in die Gefahr des päpstlichen Bannes gerathe *).

Allein bekanntlich brachte nicht die Hemmung des freien Verfügungsrechtes über die kirchlichen Güter, welches der Papst in Anspruch nahm, jenen Streit zu dem bekannten, flammenden Ausbruch, sondern die ohne Autorisation des Papstes erfolgte Herbeiziehung der Kirchengüter zu den Staatslasten in dem Kriege Frankreichs gegen England, also die Verfügung über res sacras von Seiten Anderer als der personae sacrae, von Seiten der weltlichen Gewalt. Schon Innocenz III. hatte die Theorie von der Immunität oder Steuerfreiheit aller Kirchengüter aufgestellt **), und diese Theorie war nichts Anderes als die consequente Entwicklung dessen, was im Begriff der res sacra liegt. Wenn daher Bonifacius VIII. in der berühmten Bulle Clericis laicos ***) diese Theorie unter Androhung von Bann und Interdict wiederholte, so handelte auch er nur in der vollen Consequenz des hier zu constatirenden kirchlichen Systems, welches die res sacra ebenso gut wie die persona sacra jeder Bedingtheit durch die oberste bürgerliche Rechtsordnung entzieht, auch in Beziehung auf Besitz und Verwaltung kirchlicher Sachen, in Beziehung auf Disposition über dieselben nur die eigene Rechtsordnung und zwar mit der vollen Absolutheit des Staates anerkennt. — —

So steht diese Kirche mit einer ganzen Reihe absoluter Rechte in dem Vollgefühl der Absolutheit derselben und ihrer gesammten Rechtsordnung da †).

---

*) Raynaldi Annal. ad a. 1296.

**) Decretal. Gregor., lib. III, tit. 49, c. 7.

***) Decret., lib. sext. III, tit. 23, c. 3.

†) Vgl. auch Ranke, Deutsche Geschichte, Bd. I, S. 12.

D.

Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zum Staate.

1.*)

Von Anfang an hat das Christenthum den Charakter der Universalität im Gegensatz zu jüdischem und heidnischem Partikularismus im höchsten Grade für sich in Anspruch genommen. Während der Staat zu seiner Naturbasis überall den Charakter und die äußern Existenzbedingungen eines bestimmten Volkes, zu seinem Wesen ein Princip der Besonderung, der nationalen Gruppirung hat und seine Einrichtungen denselben partikularen Charakter tragen, weil sie aus der Beschaffenheit eines besondern Volksthums hervorgewachsen und für dessen Bedürfnisse berechnet sind, hat die christliche Kirche zu ihrer Naturbasis das ganze Menschengeschlecht, die Einheit der menschlichen Gattung. Sie ist vermöge der wesentlichen Universalität der Einen christlichen Wahrheit dazu bestimmt, katholisch, d. h. allgemein zu werden. Sie kann sich in der Ausbildung ihrer äußeren Organisation vielfach an bestimmte Volksthümlichkeiten anschließen; aber sie läßt sich nicht daran fesseln, sondern bleibt ihrem innern Wesen nach erhaben über die Differenzen der Volkseigenthümlichkeit, und unterwirft alle daraus entstehenden Mannigfaltigkeiten der höheren Einheit ihres Princips, Röm. 10, 12; 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11 **).

---

*) Es folgt nun das Wichtigste aus dem zweiten Fascikel des Manuscripts. Wie es scheint etwas später geschrieben, enthält derselbe im Eingang längere Recapitulationen des Früheren, die wir uns erlaubten der Kürze halber in einige Sätze zusammenzufassen, um die Rede gleich auf den Universalstaat des Papstthums weiterzuleiten. Von da an folgt das Manuscript, soweit es überhaupt aufgenommen werden konnte, wieder in extenso. D. H.

**) Vgl. hiezu auch die Ausführungen in Hundeshagen's Beiträgen zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik, Bd. I, S. 70 ff. D. H.

Weil die römische Kirche des Mittelalters diese Forderung der Katholicität des Christenthums in gewissem Sinne erfüllt, hat sie auch für das reinere christliche Gefühl etwas Anziehendes. Was aber das christliche Gefühl aufs empfindlichste verletzt, das ist der Umstand, daß das römische System des Mittelalters die Idee des Katholicismus, der Einen und allgemeinen christlichen Kirche in der Form des Staates, des Einen, von Einem Oberhaupt geleiteten Universalstaates realisirte. Das Grundfalsche am römischen System war von jeher und ist noch bis auf diese Stunde sein Staatscharakter.

Wir haben oben gesehen, daß ein principieller Unterschied zwischen Kirche und Staat darin liegt, daß in jener der Glaube, in diesem das Recht das durch das Ganze durchgreifende Moment bildet. Mit Letzterem hängt genau zusammen die von der Idee des Staates untrennbare Befugniß der Obrigkeit, die Rechtsnormen des Staates schlechterdings zur Geltung zu bringen und den Widerstrebenden deren thatsächliche Anerkennung vorkommenden Falles durch Gewalt abzunöthigen. Diese Befugniß ist der Inhalt dessen, was das göttliche Recht aller zu Recht bestehenden Obrigkeit ausmacht. Letztere Eigenthümlichkeit kann nun aber nicht die Art sein, in welcher die Kirche ihre Wahrheit zur Geltung bringt. Die Forderung des Gehorsams eo ipso findet hier keine Stätte, sondern nur die Forderung eines Gehorsams von Seiten desjenigen, der sich zugleich innerlich der Kirche bereits angeschlossen hat. Hier gilt das evangelische Wort: „Das Licht schien in die Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht aufgenommen.“ Da die Finsterniß es nicht freiwillig aufnahm, so hat das Licht die Finsterniß nicht dazu gezwungen, mit Gewalt genöthigt, sondern es hat lediglich fortgefahren zu scheinen, bis es mit seinem milden und kräftigen Scheinen durchgedrungen ist, die harten Herzen geschmolzen, die düstern Köpfe erhellt hat.

Der Romanismus dagegen nimmt das staatliche Zwangsprincip ohne Bedenken in den Begriff des göttlichen Rechtes der kirchlichen Obrigkeit mit auf und macht durch äußerliche Strafen, durch Kreuzzüge, durch Bartholomäusnächte, durch Scheiterhaufen und Dragonaden sein compelle intrare geltend. Eben darin erkannten wir seinen Staatscharakter. Und ebenso zugleich darin,

daß er an die Stelle des Glaubens, der stets Selbstglaube, freie That des Subjects ist, das Sacrament, die kirchliche Signatur durch Taufe und Firmelung treten läßt, die ex opere operato die kirchliche Eigenschaft des Einzelnen begründen, d. h. ohne daß nothwendig eine innere Willensbewegung des Menschen hinzuzukommen braucht. Und wer das Sacrament empfangen hat, auf den hat die Kirche ein unveräußerliches Recht gewonnen, das sie nöthigenfalls mit Gewalt geltend machen darf. Damit verliert der Glaube im römischen System seine lebendige Bedeutung. Er wird, wie wir oben sahen, lediglich ein Fürwahrhalten dessen, was die Kirche für wahr gehalten haben will, sei es mit oder ohne Ueberzeugung, ein bloßer Act des Gehorsams. Dieser todte Glaube nähert sich hiemit durchaus der Art von Unterwerfung, die der Staat unter seine Gesetze verlangt, und mit welcher er sich nöthigenfalls begnügen kann, nicht aber die Kirche, die, wenn sie sich damit begnügt, eo ipso in den Staatscharakter übergeht.

Mit dieser ihrer Eigenschaft als Staat nun sucht die römische Kirche zugleich die im Wesen der Kirche liegende universelle Bestimmung zu verbinden, die Idee des christlichen Universalismus zu realisiren. Der kirchliche Staat des Romanismus strebt sich zum Universalstaat zu erweitern. So wesentlich nun für die Kirche an sich das Streben ist, katholisch, weltumfassend zu sein, so läßt sich doch offenbar diese Katholicität nur auf geistigem Weg, durch Ueberwindung der Herzen und Geister durch die Macht der Wahrheit erreichen. Wird sie auf einem rein äußerlichen oder vollends auf dem Wege des Zwanges erzielt, schreitet die Verwirklichung der Idee der Katholicität nach Analogie des Staates vor, der seine Grenzen durch Eroberungen, Verträge und dergleichen erweitert, so geräth die Kirche dadurch in innere Widersprüche und Gefahren. Um die immer weiter sich ausdehnenden Kirchengebiete äußerlich einheitlich zusammenzuhalten, bedarf es einer in gleichem Verhältniß wachsenden Organisation. Die römische Kirche hat daher einen Verfassungsorganismus ausgebildet, der politisch betrachtet bewundernswerth ist, aber in welchem sie auch alle ihre Kraft veräußerlicht hat, der ihr inneres Leben absorbirt und erstickt. Um den ins Ungeheure anwachsenden Kirchenkörper zu lenken, war es unerläßlich, das ganze Gebäude

zur Maschine zu gestalten, die einzelnen Glieder der Hierarchie jedes selbständigen Lebens zu berauben und die ganze Kirchenregierung in Einer Hand monarchisch, ja, wie in allen Weltmonarchien, despotisch zu concentriren. Das Papstthum ist daher ein nothwendiges Postulat der nach staatlicher Analogie fortschreitenden Katholicität.

Aber auch seine weltlichen Ansprüche sind nothwendige Folgerungen aus dieser Art von Katholicität. Denn ist die Kirche einerseits lediglich eine Rechtsordnung, ein Staat, und ist diese Rechtsordnung als Trägerin und Spenderin himmlischer Güter natürlich weit erhaben über jede andere, und entwickelt andrerseits die Kirche eine ungeheure Expansivkraft, so trifft sie auf ihrem Wege natürlich auf irgend einem Punkte zusammen mit der Rechtsordnung des Staates. Es entstehen Hemmungen für beide, und da ein Dualismus gleichartiger Gewalten unerträglich ist, so erfolgt eine Reibung und zuletzt ein Kampf auf Leben und Tod. Dies ist der Charakter des Mittelalters. Die Conflicte zwischen Papstthum und Kaiserthum waren die unvermeidlichen Folgen des Uebergangs der Kirche in den Staatscharakter und der Verwirklichung der Idee der Katholicität in der Form des Staates; und wollte sich die Kirche in dieser falschen Richtung überhaupt nur behaupten, so mußte sie im Papst der weltlichen Gewalt widerstehen, sich den Vorrang zusprechen, sie konnte nicht dulden, daß Bischöfe und Päpste durch die Könige eingesetzt werden, nein, Bischöfe und Päpste mußten selbst das Recht beanspruchen, Könige ein- und abzusetzen, mit Einem Wort: sie mußten auch politisch die Weltmonarchie zu realisiren suchen.

So gerieth der Romanismus, indem er die universelle Tendenz des Christenthums verfolgte, in den ungeheueren Widerspruch mit dem Christenthum und mit den Worten seines Stifters, der nicht ein Reich von dieser Welt zu gründen gekommen war. Der Romanismus machte am Ende die Religion nur zu einem Mittel für die Weltherrschaft der Päpste. Das römische System, zuerst eine politische Organisation der Religion, wurde zuletzt zur religiösen Organisation der Politik. Aber nicht nur mit der Idee der Kirche, sondern auch mit derjenigen des Staates gerieth der Romanismus in Widerspruch.

Denn auch ein kirchlicher Universalstaat ist ein Unding, so gut als ein politischer. Auch mit allen Hebeln religiöser Politik läßt er sich nicht auf die Dauer zusammenhalten. Denn dem Staat ist die Besonderung eigen, die nationale Naturbasis nothwendig. Ein Kirchenthum, das zum Staat geworden, wird daher den Geschicken aller Weltmonarchieen unterliegen, welche diese Naturbasis verachteten. Und so hat sich nach diesem Gesetz auch gegen den römischen Universalkirchenstaat nach einander die griechische, die protestantische, die jansenistische, die gallikanische Kirche aufgelehnt.

Dem Papstthum ist es bekanntlich nie gelungen, die Idee der kirchlichen Weltmonarchie vollständig und auf die Dauer in ihrer extensiven Richtung zu realisiren. Nur in einzelnen kurzen Zeiträumen hat das Papstthum in Wirklichkeit diese Höhe erreicht, wie unter Innocenz III. Vorher und nachher ist es immer nur annäherungsweise zu seinem Ideal gelangt. Die Praxis ist immer einige Schritte hinter der Theorie zurückgeblieben. An der Theorie allein hat das Papstthum zu allen Zeiten festgehalten. — Aber auch nach Innen vermochte die Kirche des Mittelalters nicht alle die Lebensgebiete, welche sie in sich beschlossen hatte, und die bei Weitem nicht alle kirchlicher Natur oder ihrer Natur nach lediglich auf die Pflege der Kirche angewiesen waren, unter ihrer Herrschaft und unter ihrem überwiegenden Einfluß zu behalten. Der Reihe nach emancipirten sich seit dem 12. Jahrhundert bald mehr, bald minder vollständig jene Lebensgebiete, und stellten sich als selbständige Lebensmächte auf. Ja sie traten zum Theil schon in eine mehr oder minder ausgesprochene Opposition zur Kirche. Den Anfang machte das bürgerliche Recht seit dem Reichstag Friedrich Barbarossa's auf den roncalischen Feldern und der Begründung des Studiums der römischen Jurisprudenz durch Irnerius in Bologna. Es folgte die Nationalliteratur der romanischen Völker mit Entwicklung einer Bildung, welche nicht an die römische Kirchensprache und damit auch nicht mehr streng an die römisch-kirchliche Weltanschauung gebunden war. Ferner erzeugte das 14. Jahrhundert den ersten europäischen Continentalstaat, in welchem entgegen dem Feudalismus die monarchische Gewalt eine solche Festigkeit erlangte, daß sie im Stande war, mit Erfolg den Kampf gegen das Papstthum aufzu=

nehmen und selbst die Idee einer Nationalkirche innerhalb der Sphäre der Katholicität aufzustellen. Es war Frankreich unter Philipp dem Schönen und die Beschlüsse der Reichsversammlung zu Bourges, der Grundstein der nachherigen gallikanischen Kirchenfreiheiten. Das 15. Jahrhundert stellte durch die umfassendere Wiedererweckung der Alterthumsstudien der römisch-kirchlichen Bildung eine weltliche Bildung von ungeheurem Einfluß entgegen, welche durch die Buchdruckerkunst unterstützt und getragen siegreich und unaufhaltsam voranschritt. Ja es brachte sogar eine Empörung im Schoße der katholischen Kirche selbst in den Concilien von Pisa, Kostnitz und Basel.

Der immer verderblicher gewordene Despotismus der römischen Weltmonarchie rief jenen allgemeinen Drang nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern hervor, der seitdem nicht aufhörte zu ertönen. Da der Schwerpunkt der Interessen an der Curie aber keineswegs dahin neigte, so war die nothwendige Folge eine heftige Reaction der Glieder des kirchlichen Organismus gegen das Haupt, der nationalen Bruchtheile der Kirche gegen die Fesseln des Absolutismus der römischen Katholicität, ein Streben der kirchlichen Aristokratie, die kirchliche Gewalt zwischen sich und dem bisher alleinigen Oberhaupt der Kirche zu theilen. Diese Reaction, getragen besonders von den französischen Theologen und unterstützt von den mannigfachsten sonstigen Zeiteinflüssen, war im besten Zug, die Idee der Katholicität und den gesammten kirchlichen Organismus zu sprengen. Und daß die Führer der reformatorischen Concilien dies noch zeitig genug erkannten, zum Verständniß der weit über ihre Intentionen hinausreichenden Folgen ihrer Schritte und damit der Gefahr durchdrangen, in welche sie die ganze Kirche und sich selbst stürzten, — das rettete die Katholicität, aber mit ihr auch das Papstthum. Denn der Plan einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern mußte nothwendig die Gedanken auf die Basis zurückführen, auf der das Ganze der Kirche ruhte. Diese Basis aber war der Staatscharakter der römischen Katholicität. Alle Mißbräuche, alle Ausartungen, die man zu beklagen pflegte, die man zu bekämpfen und abzustellen strebte und fest entschlossen war, wurzelten in jenem Staatscharakter. Es war

unmöglich, die päpstlichen Prärogative zu beschränken, ohne damit in bedrohlicher Weise kritische Blicke auf die bischöfliche Prärogative zu lenken; denn die eine ruhte auf der gleichen Grundlage, wie die andere; das Päpstthum war nur das potenzirte Bischofthum *). Es war unmöglich, das bestehende Kirchenrecht zu verbessern, ohne mit jedem Schritt dieser Art an dem Staatscharakter der Kirche zu rütteln, welcher der Boden war, auf welchem auch die eifrigen Reformatoren standen, mit welchem sie durch die Gesammtheit ihrer Interessen innig verwachsen waren, mit dessen Unterhöhlung sie nach den einmal maßgebenden Gesichtspunkten ins Bodenlose zu stürzen fürchten mußten.

Es war unmöglich, die Idee des Nationalkirchenthums mit der Idee der katholischen Einheit zu vermählen. Denn Nationalität und Katholicität sind unversöhnliche Widersprüche. Was die Naturbasis des Staates ist, das taugt in seiner Begrenzung nie zur Basis der Kirche, ebenso wenig als jemals einer gesunden Entwicklung des Staatslebens beifallen kann, sich die kirchliche Idee des Universalismus anzueignen. Es handelte sich also auf den Concilien um nichts Geringeres, als um die Frage: mit der Reformation des Kirchenrechts **) — (und nur darum handelte es sich, wie die Verbrennung Hussens in Kostnitz, die Sanction der Transsubstantiationslehre ebendaselbst, der Kampf der Baseler mit den Hussiten und die dort erfolgende Proclamation des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß beweisen) —, mit der Revindication der bischöflichen Gerechtsame, mit dem System nationaler Kirchenfreiheiten, wenn nicht den Staatscharakter überhaupt, doch die Katholicität, den kirchlichen Universalstaat aufgeben, oder ihn von Neuem durch die eiserne Klammer des bisherigen Papstthums zusammenzufassen. Nicht die Ermattung, welche auf lange Kämpfe zu folgen pflegt, nicht die Uneinigkeit der Nationen, nicht das drohende Wachsen der hussitischen Bewegung, nicht die Macht der Intrigue allein war es, welche

*) Vgl. die Aeußerung eines Mitgliedes des Baseler Concils bei Ranke, Päpste, Bd. I, S. 44.

**) Spätere Randglosse: „Wie richtig hat Luther gleich im Anfang eingesehen, daß ohne Absehen von den Decretalen die Kirche nicht zu reformiren sei!“ D. H.

die Entscheidung für die zweite Alternative herbeigeführt haben, welche in Kostnitz zu dem Beschluß führten, erst den neuen Papst zu wählen und dann mit ihm zur Reformation der Kirche zu schreiten, in Basel erst die Absetzung Eugen's und dann seine Wiederanerkennung herbeiführten, — nein, es war die Ueberzeugung, welche die Führer der Opposition beschlich, daß hier in letzter Instanz der Staatscharakter und die katholische Einheit selbst in Frage stehe. Man empfand es zuletzt lebendig: sint ut sunt, aut non sint! Bei dem sint war ein Jeder tausendfach mitbetheiligt, und so ließen sie sich zuletzt das ut sunt gefallen. Ja die ungeheure reactionäre Bewegung der Cusa und Aeneas Sylvius hatte ihren guten Grund in dem Streben, unbedachtsam verloren gegangenes Terrain rasch wieder zu erobern.

Das 15te und die vorhergehenden Jahrhunderte hatten einer Kirchenverbesserung mannigfach vorgearbeitet. Aber ihr Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, war im Grund nicht ein Sehnen nach einer Verbesserung der Kirche, sondern nur des Kirchenrechts, nach einer gleichmäßigen Vertheilung der kirchlichen Rechte auf die Glieder der kirchlichen Hierarchie. Die Idee der Kirche selbst kam dabei nicht in Frage. Denn die religiöse Betrachtung gründete nicht so tief, um das Verkehrte in der ganzen Anlage des kirchlichen Instituts zu begreifen. Erst das 16. Jahrhundert drang bis zu dem Kern der Kirchenfrage vor, und brachte dadurch nicht *eine* Reformation, sondern *die* Reformation der Kirche zu Wege: es ist, wie wir schon oben erkannten, die *unermeßliche Bedeutung der protestantischen Lehre vom Glauben*, im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre an die Spitze des Reformationswerkes gestellt, *daß dadurch die Idee der Kirche eine ganz neue Basis erhielt, die Kirche auf ein Princip aufgebaut wurde, durch dessen Entwicklung sie ihres Staatscharakters völlig entkleidet wurde.*

Wir haben oben gesehen, daß namentlich der Heidelberger Katechismus (Frage 21) den Glauben als „eine *gewisse* Erkenntniß" und „ein *herzliches* Vertrauen" bezeichnet, somit als ein geistig bewußtes Besitzthum, so daß also in dem Glauben eine Erschlossenheit des ganzen inwendigen Menschen nothwendig

mitgesetzt ist, und ein Glaube, der nicht Selbstglaube, wirkliche Ueberzeugung des Subjects ist, nicht gedacht werden kann. Wegen dieser starken Betonung des Subjects wird oft gesagt, daß das Princip des Protestantismus das der Subjectivität sei *). Und das ist richtig; nur daß „der Satz in unbestimmter Allgemeinheit hingestellt der Mißdeutung fähig ist. Denn die Reformation ging ebenso sehr darauf aus, das objective Christenthum wieder zu gewinnen, die wahre von der falschen oder doch vergänglichen Ueberlieferung zu sondern, als darauf, das subjective persönliche Christenthum wieder zu beleben. Was die Reformation wollte, war weder ausschließlich das Objective, noch das Subjective, es war eine freie Vereinigung des Objectiven und Subjectiven, des Glaubensinhaltes und der Glaubensinnerlichkeit, der göttlichen Offenbarung und des religiösen Selbstbewußtseins" **). Aber allerdings war die Subjectivität in der römischen Kirche nicht zu ihrem urchristlichen Rechte gekommen; sie war niedergehalten, unterdrückt worden; der Protestantismus hatte daher jenes Recht zurückzufordern, mit Nachdruck geltend zu machen, und nur in diesem Sinn, nicht aber in dem eines einseitigen Subjectivismus ist daher in Wahrheit das Princip des Protestantismus das der Subjectivität. Alle objectiven Heilsgüter des Christenthums sind, was ihren Empfang, ihre reale Wirkung betrifft, bedingt durch den Glauben des Empfangenden, d. h. dadurch, daß der Empfänger als Glied der Kirche, welche sie spendet, zugleich die „gewisse Erkenntniß" und das „herzliche Vertrauen" entgegenbringt. Sonst sind sie für ihn nicht vorhanden; nur in und durch den Glauben werden sie wirklich angeeignet. So ist insbesondere die Heilswirkung der Sacramente bedingt durch den Glauben, und es wird dadurch die protestantische Kirche die eigentliche Glaubenskirche, im Gegensatz zu der römischen, der Sacramentskirche, die auf dem Tridentinischen Concil nicht nur die Lehre vom opus operatum von Neuem sanctionirte, sondern auch den alten todten Glaubensbegriff erneuerte (s. oben S. 383).

---

*) Spätere Randglosse: „Welche ungeheure Subjectivität liegt z. B. in dem Ausspruch des Apostels Paulus, Gal. 5, 5 πνεύματι! Das ist nicht zu ändern." D. H.

**) Vgl. Martensen, Christl. Dogm., 4. Aufl., S. 34—35. D. H.

So war durch den Protestantismus die Religion in die Innerlichkeit, ihren eigentlichen Sitz zurückverlegt. Dies hatte aber die natürliche Folge, daß zur Religion nicht länger mehr gerechnet ward, was für den inwendigen Menschen keine religiöse Bedeutung hat, d. h. alle Dinge bloß von dieser Welt. Sie wurden daher vom Protestantismus dem Staat zurückgegeben. Der ungeheure Leib, den sich die Papstkirche des Mittelalters angebildet hatte, schwand zusammen, und der Staat, welcher an sich nahm, was von Rechts wegen ihm angehörte, gedieh dadurch zu nie dagewesener Selbständigkeit und Kraftfülle. Eine weitere wichtige Folge war das Heraustreten des protestantischen Kirchenthums aus dem Staatscharakter nach einer andern Seite hin. Der Glaubensbegriff verstattete nur einen geordneten Lehrstand, eine Pflege und Nährung des Glaubens durch denselben mittelst Auferbauung aus dem göttlichen Wort, nicht aber eine vielfach gegliederte Hierarchie und eine Glaubensherrschaft derselben. Denn der Glaube als freie That des Subjects war nicht mehr ein Act des Gehorsams, und wo keine Pflicht bloß gehorsamen Glaubens Statt finden kann, da kann auch kein Recht befehlender Glaubensautorität anerkannt werden. Damit aber waren aus dem kirchlichen Gebäude die Klammern herausgerissen, welche die einzelnen Theile der Katholicität zusammengehalten und in dem obersten kirchlichen Einheits- und Mittelpunkt die widerstrebenden Nationalkirchenthümer streng verknüpft hatten. Der bisherige Weg, die Idee der Katholicität zu realisiren, war dadurch für den Protestantismus für alle Zeiten ungangbar geworden. Die nationale Gruppirung auch in kirchlichen Dingen war damit nicht nur von selbst frei gegeben, sondern erhielt auch ihre Sanction, indem man die Territorialherren gegen den Papst zu Hülfe rief.

Aber die Idee der Katholicität verlor damit für den Protestantismus nicht ihre Bedeutung. Denn sie ist ewig und vom Wesen der Kirche so untrennbar als der Universalismus vom Christenthum. Die Katholicität erhielt für den Protestantismus eine neue geistigere Gestalt in dem Glauben an den Bestand einer unsichtbaren Gemeinde des Herrn, die über die ganze Erde zerstreut ist und die der Herr überall sich sammelt, wo sein Evan-

gelium rein verkündet und seine Sacramente stiftungsgemäß verwaltet werden. Evangelium und Sacrament sind der Sauerteig, der die Welt durchsäuern soll, und die unsichtbare Gemeinde des Herrn das Salz für die Welt. Aus ihnen und aus ihr soll die Kirche im Entwicklungsgang des Glaubens Schritt für Schritt auch zur sichtbaren, auf der geistigen und bekenntnißmäßigen Einheit ruhenden Katholicität sich ausgestalten.

Die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente bilden daher auch den Kern, an welchem der gesammte fernere Organismus der protestantischen Kirche sich krystallisiren mußte. Vor Allem erheischte aber beides einen äußern Schutz gegen äußere Vergewaltigung, einen gesicherten Boden in der wirklichen Welt. Der Protestantismus verlangte und empfing beides vom Staat. Der Staat stellte sich dem Protestantismus zur Seite, die christliche Obrigkeit schützte die Entwicklung des gereinigten Glaubens im Bewußtsein christlicher Gewissenspflicht. Und wiederum stellte sich der Protestantismus als Schutzwehr für den Staat auf, indem er den von der Hierarchie verleugneten oder besten Falls in Schatten gestellten Satz von der weltlichen Obrigkeit als unmittelbar göttliche Ordnung wider die Hierarchie verfocht, den Staat von schweren Hemmungen und drückenden Lasten befreite und ihm mächtige geistige und materielle Förderungen zubrachte. War es da wohl zu verwundern, daß da, wo überhaupt der Staat zur Anerkennung des Protestantismus sich erhob, überall eine enge Solidarität zwischen Staat und Protestantismus sich ausbildete?

Diese enge Verbindung zwischen Protestantismus und Staat müssen wir aber noch etwas schärfer ins Auge fassen. Denn sie ist nicht zufällig, nichts Vorübergehendes, bloß auf zeitlichen Bedürfnissen beider Ruhendes; vielmehr liegt sie im Wesen des einen, so gut als des andern. Erst durch den Protestantismus gelangte der Staat zum Selbstbewußtsein über sein wahres Wesen und zum Vollbesitz seiner Macht.

Und wie kam das? *)

---

*) Wir fügen ein anderes loses Blatt, das offenbar obigem Satz zur Erläuterung dient, hier ein, da das Folgende, besonders der 3. Abschnitt, diese Darlegung voraussetzt. D. H.

Der Protestantismus erkennt den Staat, d. h. die bestehende, gesetzlich geordnete Verbindung und Verfaßtheit eines Volkes unter einer Obrigkeit als Sache göttlicher Bestimmung an, als eine Ordnung und ein Recht in der Welt, die nicht von ungefähr da sind, sondern in Gottes Willen wurzeln. Der Staat als göttliche Ordnung hat ebendarum von Haus aus einen sittlichen Inhalt, einen sittlichen Zweck, den er durch sittliche Mittel erreichen soll. Und wie der Apostel Paulus Röm. 13 die Eigenschaft eine göttliche Ordnung zu sein nicht einer christlichen, sondern einer heidnischen Obrigkeit beilegt, so liegt die höhere sittliche Bedeutung des Staates nach protestantischer Ansicht in dessen Natur, und seine Stiftung ist nicht abgeleiteterweise, sondern unmittelbar eine göttliche*). Zwar erhält die Staatsidee ihre

*) Ein eingelegtes Blatt enthält hiezu Folgendes als Belege:

„Der papistischen Auffassung des Staates traten die Reformatoren mit Entschiedenheit entgegen. Luther nennt in den Schriften von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, an den christlichen Adel deutscher Nation u. A. die bürgerliche Obrigkeit einen der heiligen Orden und Stände, welche Gott eingesetzt hat; ja er sagt noch mehr: ‚Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers‘ (Walch, Bd. X, S. 307; Bd. XIX, S. 19. 127. 1219 u. a.). Ebenso Zwingli in den Conclusionen von 1523, Art. 35: ‚Der weltlich gewalt hat krafft und bevestigung aus der lehr und that Christi‘; und Calvin, vornehmlich gegenüber den Anabaptisten (Institut., lib. IV, c. XX). — Uebereinstimmend erklären sich auch darüber die Bekenntnißschriften. So die Augsburger Confession, Art. XVI: ‚Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze, gute Ordnung von Gott geschaffen und eingesetzt sind‘ u. s. w. Die Apologie, Art. XVI, begründet dies noch weiter, und rechtfertigt es gegen die Begriffe der heuchlerischen Mönchslehre, nach der das weltliche Regiment ‚für sündliche weltliche Stände, Leben und Wesen zu unsäglicher Fährlichkeit des Gewissens gehalten worden. Denn die Mönche haben solche Heucheley erdichtet, ihre Demuth und Armuth viel höher gerühmt und gehalten denn Fürsten, Herren, Vater, Mutter, Hausvaterstand, so doch diese Stände Gottes Wort und Befehl haben, die Möncherei aber keinen Befehl Gottes hat.‘ — Die Symbole der Reformirten enthalten in dem Abschnitt de magistratu meist übereinstimmend den Satz: ‚magistratus omnis generis ab ipso Deo est institutus‘.“

Vgl. zu diesem und dem Nachherigen auch die unten folgenden Ausführungen Hundeshagen's in Nr. X, Abschnitt 4 u. 5, welche die obigen Citate ergänzen. D. H.

Vollendung nach der sittlichen Seite durch Aufnahme des christlichen Elements, indem auch der Staat ein christlicher wird, die Obrigkeit nach christlichen Grundsätzen ihr Regiment führt. Aber weder ist die Anerkennung einer sittlichen Natur der gesellschaftlichen Vereinigung im Staat an sich erst abhängig von irgend einem Grad, in welchem er das Christenthum in sich aufgenommen hat, noch — und viel weniger — ist die Anerkennung seines christlich-sittlichen Charakters und Waltens bedingt von der Approbation desselben durch irgend eine Form der Hierarchie. Wie neben dem geistlichen Amt im Protestantismus stets noch das allgemeine Priesterthum der Gläubigen seine Stelle behauptet, so erwirbt von der Grundlage des allgemeinen Priesterthums aus auch der Staat seinen Anspruch auf den Namen des christlichen, sein Recht auf christliche Ehre nöthigenfalls entgegen der Hierarchie; ja es hat die Obrigkeit sogar Recht und Pflicht, als christliche den Gläubigen gegen die Hierarchie zu Hülfe zu kommen.

Es erhellt von selbst, daß diese Anschauung der römischen Ansicht vom Staat direct entgegengesetzt ist. Denn für letztere ist alle Art göttlicher Stiftung, aller höhere Lebensinhalt beschlossen in der Kirche, die Kirche aber in der Hierarchie. Wohin die Kirche nicht reicht durch die Hierarchie, oder wo letztere dem Leben ihre Signatur nicht aufdrückt, da ist von einem höhern sittlichen Lebensinhalt nicht die Rede, auch nicht von göttlicher Stiftung und Berechtigung. Alles Sein außer der Kirche ist rein endliches, natürliches, ungöttliches Sein. Da nun der Staat nicht seiner Natur nach eine Beziehung zur Kirche hat, so gehört auch er von Haus aus zu dem endlichen, natürlichen, ungöttlichen Sein. In seine Sphäre fällt nichts Höheres, sondern nur die profane, mesquine Seite der menschlich-geselligen Existenz. Er ist nichts als eine Form, eine beliebige Gestaltung des öffentlichen Lebens, so geworden durch zufällige Umstände, im besten Falle durch einen menschlichen Contrakt, dem aber die höhere Bestätigung fehlt. Der Ursprung der Staatsgewalt ist reine Willkür ohne höheren Zweck und Inhalt, ein Product bloß menschlicher Berechnung oder der rohesten und unsittlichsten Geltendmachung des Rechtes des Stärkern. „Quis nesciat“, sagt Gregor VII., „reges et duces ab iis habuisse

principium, qui Deum ignorantes — universis pene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scil. homines dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt?" *)

Die höchste Bedeutung, zu welcher sich nach römischer Ansicht der Staat erhebt, ist diejenige einer Justiz= und Polizei=anstalt. Der Romanismus läßt den Staat aufgehen in der einen Seite, welche er auch an der Kirche am stärksten betont, in der Seite der äußern Gestaltung, der Erscheinung im Amt, Ordnung und Gesetz. Aber freilich geschieht dies auf eine hier und dort sehr verschiedene Weise. Denn während die römische Kirche bei sich selbst jene Gestaltung als eine von Gott so befohlene und gegründete verkündet, ruht jenem Standpunkt die staatliche Gestaltung rein nur auf menschlichem Belieben. Wessen er also den Staat entkleidet, das legt er um so nachdrücklicher der Kirche bei. Der Staat an sich ist Nichts, die Kirche Alles. Der Staat, der eine nur irdisch entstandene Form ist, hat keinen eigenen und eigentlichen, von Gott gestifteten Grund und Gehalt. Die Kirche, obgleich auch eine sichtbare Gestalt und Ordnung auf Erden, hat, weil durch Gott, darum auch beides, eigenen Grund und höheren Inhalt, und zwar beides von Gott. Bei solchem Mangel an göttlichem Grund und Inhalt soll es nun freilich nicht bleiben. Es soll eine Ordnung der Dinge hergestellt werden, auf der der Staat eine göttliche Legitimität empfängt, der Mitträger höherer Zweckbestimmungen werden soll. Von wem aber der Staat beides empfangen muß, ist leicht ersichtlich. Er erborgt seinen höhern Grund und Inhalt nur aus seiner Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie. Das ist der eigentliche Sinn jenes berühmten Dictums von Innocenz III.: „Sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem." **)

---

*) Brief an Hermann von Metz v. J. 1081; s. Gregorii VII, epist. lib. VIII, epist. 21. D. H.

**) Epist. lib. I, ep. 401 ad Acerbum. D. H.

Erst durch die Sanction der Kirche erhält die Obrigkeit ein göttliches Recht, aber nur ein lehnsweise übertragenes; durch Felonie gegen die Kirche geht auch das göttliche Recht des Staates verloren. Sie ist es, welche die Anerkennung der Existenz des Staates als einer sittlichen in den Händen hat, und derselbe ist rücksichtlich der Sittlichkeit seiner Bethätigungen von dem Urtheil und der Anerkennung der Hierarchie schlechterdings abhängig.

Aber wie schon der Katholicismus des Mittelalters in einer Reihe seiner Repräsentanten *) dieser schroffen papistischen Doctrin seine Anerkennung verweigerte, so mußten selbst katholische Staaten mit der Zeit die obigen protestantischen Staatsideen sich aneignen, wie denn überhaupt nur durch protestantische Ideen für alle Zeiten der Staat in der seit drei Jahrhunderten errungenen Stellung sich wird behaupten können.

Wiederum aber postulirt die protestantische Kirche die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staatsgewalt zu ihrer eigenen Ergänzung. Die römische Kirche bedarf dieser Ergänzung nicht, weil sie selbst Staat ist, den Staatscharakter in einem Grade in sich und an sich trägt, daß sie nicht nur alle äußern Mittel parat hält, um sich den äußern Rechtsschutz selbst zu verschaffen, sondern auch stets die Neigung in sich trägt, die gesammte Gewalt des Staates in sich zu absorbiren. Der protestantischen Kirche dagegen, eben weil sie nur Kirche, d. h. Gemeinschaft der Gläubigen sein will und kann, ist durch die Innerlichkeit ihres Glaubensbegriffes jede Möglichkeit abgeschnitten, in den Staatscharakter überzugehen und demnach, wie die römische, nöthigenfalls die äußerliche Schutz- und Trutzwaffe selbst in die Hand zu nehmen **). Sie ist ihrer empirischen Gestaltung nach

*) Weitere Notizen im Manuscript verweisen hier auf den Mönch Hugo aus dem Kloster Fleury (vgl. dessen Schrift De regia potestate et sacerdotali dignitate um 1120; s. Baluzius, Miscellanea, T. IV, p. 9), und den Kurverein zu Rhense mit seiner feierlichen Erklärung, daß die kaiserliche Würde und Gewalt unmittelbar von Gott sei u. s. w. Vgl. die unten folgenden Ausführungen, in Nr. X, Abschnitt 4. D. H.

**) Spätere Randbemerkung: „Da, wo wie in Frankreich u. s. f. der Rechtsschutz des Staates der protestantischen Kirche verweigert, also die Kirche

nie selbst Staat; denn wenn irgend etwas, so schließt der Begriff des Staates die Souveränetät im Gebiet des empirischen Lebens in sich. Die Kirche kann vielmehr nur Corporation sein im Staat, und die Rechtssicherheit ihres corporativen Lebens ist es, welche wie die Rechtssicherheit alles andern corporativen Lebens den Bestand einer kräftigen und gerechten, im Vollbesitz der Souveränetät befindlichen Staatsgewalt fordert.

Man hat vielfach jenes Bedürfniß des protestantischen Kirchenthums, durch den Staat ergänzt zu werden, als einen Mangel des Protestantismus bezeichnet; man hat von römischer Seite dem Protestantismus deßhalb manchen Uebelnamen angehängt; es sind im Schoße des Protestantismus selbst Gelüste hervorgetreten, die Kirche zum Staate zu gestalten. Allein es ist eine schwere Täuschung, wenn man meint, die protestantische Kirche in den Staatscharakter hinüberführen zu können, ohne sich damit ihres Wesens, des Glaubensbegriffes zu begeben, d. h. aufzuhören sie selbst zu sein. Was dagegen die römischen Uebelnamen betrifft, so hat es damit bekanntlich seine eigene Bewandtniß. Sie werden ausgestoßen pro libitu; bald heißt das Verhältniß des Protestantismus zum Staat ein serviles, bald ein revolutionäres. Solche entgegengesetzte Beziehungen heben sich selbst auf und fallen auf die Gesinnung zurück, aus welcher sie hervorgehen. Die Reinhaltung des Kirchencharakters im Protestantismus von staatlichen Attributen, die die römische Kirche usurpirt, die protestantische Anerkennung des Satzes, daß im Staat nur die Staatsgewalt Herrin ist und keine andere irdische Gewalt über sich erkennt, diese Anerkennung der Souveränetät der Staatsgewalt, welche der Romanismus beharrlich verweigert, mag von dem rein politischen Standpunkt der römischen Kirche als ein Aergerniß, ein Mangel und Vorwurf gegen den Protestantismus erscheinen; vom religiösen, sittlichen und rechtlichen Standpunkt des Protestantismus dagegen ist sie ein Vorzug. Wenn endlich das Bedürfniß, durch den Staat ergänzt zu werden, als Mangel des Protestantismus beklagt worden

---

auf sich selbst angewiesen wurde, hat sie sich wieder — aber nie römisch — in den Staatscharakter hineingebildet, vgl. die Presbyterialverfassung.
D. H.

ist, so muß wohl unterschieden werden, wie viel von solchen Klagen auf Rechnung eines malcontenten corporativen Ehrgeizes, und wie viel auf Rechnung wirklicher, tief empfundener, factischer Mißstände kommt, und wiederum wiefern diese Klagen gerichtet sind gegen das principielle und naturwahre Verhältniß zwischen Staat und Kirche im Protestantismus, oder gegen die principwidrige Entwicklung desselben im Lauf der Geschichte, und wiederum gegen eine eigentliche Bildungshemmung des protestantischen Princips oder nur gegen eine niedere Staffel, eine unvollkommene Entwicklungsphase, welche der Protestantismus in der kurzen Zeit seiner öffentlichen Aufstellung noch nicht hat zu überschreiten oder durchzuarbeiten vermocht. Und in dieser Beziehung läßt sich nicht an allen Entwicklungen des Protestantismus ein Gefallen hegen, wiewohl es auch für die heteronomen Entwicklungen nicht an Entschuldigung fehlt.

2.

Zu dem Ende betrachten wir die weitere geschichtliche Entwicklung des Protestantismus in seinem Verhältniß zum Staat, und suchen unbefangen die Ursachen des Fehlerhaften und Tadelnswerthen in derselben zu erkennen.

Man sagt, daß in der Betonung des Nationalen im Kirchenleben dem Staat als Träger der Nationalität ein ungebührliches Uebergewicht eingeräumt worden sei. Allein wenn im Protestantismus zum ersten Mal das Element des Nationalen auch in der Gliederung des Kirchenlebens zur Anerkennung gelangte, oder sogenannte Landeskirchen entstanden, so war dies ganz in der Ordnung. In dieser Anerkennung an sich lag keineswegs der Grund, daß das nationale Element in der Kirche je länger desto mehr ein Uebergewicht erlangte, wonach der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in den Staat, als den natürlichen Träger des nationalen Lebens fiel. Daß dem Zuge dieses neuen Schwerpunktes der Protestantismus in einem ganz unverhältnißmäßigen Grade gefolgt ist, daß er in seinem Anschließen an den besondern Staat weit über die Grenzen des Natürlichen und Nothwendigen hinausschritt, das begründet keineswegs eine Klage gegen das Princip nationaler Besonderung im Kirchenleben selbst. Denn die Einzel=

kirchen sind zwar stets im Staat und nie ist eine Einzelkirche über dem Staat, oder darf nur über demselben sein wollen. Wohl aber ist die Kirche stets über den Staaten, d. h. die echte, auf der Einheit des Bekenntnisses und der Kraft des Geistes ruhende Kirchengemeinschaft ist nicht durch Staatsgrenzen einge=schlossen und einer Beengung durch Staatsbedingungen unterworfen. Die Kirche ist eine geistige Macht in allen Staaten und dadurch im Stande, jede unbillige Hemmung, die im Einzelstaat die Ein=zelkirche erfährt, durch die vereinte Macht des Geistes allein zu überwinden. Jede Einzelkirche hat in allen übrigen ihre Be=schützerinnen und Garanten. Wenn daher die nationale Beson=derung auch im kirchlichen Leben einem echten Bedürfniß entspricht, so findet diese Besonderung in der Allgemeinheit und Gemeinsam=keit aller übrigen ihr heilsames Gegengewicht, ihr Correctiv gegen Ausartungen, ihren Schutz vor Gefahren.

Mit Einem Wort: eine Katholicität im Sinn des echten christlichen Universalismus entspricht dem Wesen und ist eine Forderung auch des Protestantismus; sie ist es, welche auch die protestantische Kirche gegen jeden Eintrag hätte schützen können von Seiten der nationalen Besonderung. Und nicht darin, daß sie in die Besonderung einging, sondern daß sie sich nicht zugleich echt universalistisch=einheitlich zu entwickeln, die landeskirchlichen Besonderungen in einer solchen Einheit energisch zusammenzufassen wußte, — darin liegt der nächste und Haupt=Grund ihres unver=hältnißmäßigen Fortgerissenwerdens vom nationalen Schwerpunkt im Staat. Weil der Protestantismus nach Durchbrechung der römisch=katholischen Kircheneinheit das seiner eigenthümlichen Natur allein angemessene Gesetz der Kirchenbildung nicht begriff, und diesem Gesetz zuwider seine Einheit sogleich und nur streng doctrinell dog=matisch realisiren zu müssen glaubte, so ist es geschehen, daß das protestantische Landeskirchenthum auf die einseitigste Weise in die nationale und staatliche Besonderung verflochten wurde. Weil der Protestantismus nicht auf dem Grund des Wesenhaften im Evan=gelium, den noch die Schmalkaldischen Artikel so richtig vom Un=wesenhaften zu sondern wußten, sich einheitlich zusammenzufassen verstand, sondern in die beiden großen Bruchtheile der lutherischen und der reformirten Gemeinschaft sich spaltete, so ist es dahin ge=

kommen, daß er einer landeskirchlichen Partikularisation und Zersplitterung anheimfiel, welche namentlich in Deutschland mit der kleinlichen Partikularisation des Staats- und Territoriallebens völlig gleichen Schritt hielt.

Die Schuld einer universalistischen Entwicklung des Protestantismus, einer protestantischen Katholicität die mächtigsten Hindernisse bereitet zu haben, trifft allerdings nicht einen einzelnen der beiden großen protestantischen Confessionskörper allein. Aber daß der bei weitem größte Theil dieser Schuld auf die lutherische Kirche in Deutschland fällt, ist nach dem Zeugniß der Geschichte außer Frage. Der reformirte Protestantismus hat niemals unter der Firma der reinen Lehre auf die dogmatisch-doctrinelle Uniformität jenen übertriebenen und ausschließlichen Werth gelegt, wie der lutherische. Seit dem Marburger Gespräch und der Wittenberger Concordie bis auf Duräus und die unionistischen Bestrebungen der brandenburgischen Fürsten, sind alle Anläufe zu einer Vereinigung der beiden getrennten Confessionen von reformirter Seite ausgegangen. So mannigfach auch der spaltende Geist scholastischer Begriffstheologie der reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts sich mittheilen mochte, so erstarb in ihrem Schoße doch niemals gänzlich das Interesse für Herstellung einer protestantischen Katholicität. Die reformirten Landeskirchen, obschon nicht wie die lutherischen, der Hauptmasse nach einer bestimmten Nationalität angehörig, sondern durch Sprach- und Völkergrenzen getrennt, standen unter sich in einem steten lebendigen und wesentlich friedlichen Verkehr. Ohne im eigentlichen Sinn eine gemeinsame Bekenntnißschrift zu besitzen, und bei höchst bedeutenden Unterschieden in der Verfassung, war es für sie möglich in Dortrecht, wenn auch nur vorübergehend, sogar eine äußere Darstellung der reformirten Katholicität zu gewinnen. Und bekanntlich schlummerten in Cromwell Gedanken, welche noch viel weiter gingen.

Von welcher Seite endlich in unsern Tagen der Versuch einer Darstellung der protestantischen Katholicität in der evangelical alliance angeregt und ins Werk gesetzt worden ist, welche der beiden Confessionen vorzugsweise für die missionirende, katholische Tendenz des Protestantismus die Trägerin ist, — das be-

darf keiner nähern Auseinandersetzung. Zugleich aber ist hiemit die Richtung bezeichnet, welche den Protestantismus allein zu einer katholischen Gestaltung zu führen vermocht hätte. Es war — um nicht zu sagen: die entgegengesetzte, doch — eine ganz andere, als die, welche der lutherische Protestantismus in Deutschland einschlug und mit bedauerlicher Consequenz verfolgte und festhielt.

Man darf nicht unbillig sein gegen die streng lutherische Tendenz. Ihr Streben nach einer dogmatischen Durchbildung des Protestantismus, nach Einheit und Reinheit der Lehre, war ein nothwendiges und berechtigtes; diese lutherische Tendenz hat auch dem reformirten Kirchenthum durch ihre begriffliche Präcision viel genützt. Schon das Marburger Gespräch hat dem reformirten Princip diesen Dienst geleistet. Allein die theologische Wissenschaft ist, wenn auch ein Hauptfactor, doch immer nur ein einzelner neben vielen andern Factoren im kirchlichen Leben. Es ist daher von vorn herein verfehlt, die begrifflich strenge wissenschaftliche Formulirung des Dogma's zur alleinigen Grundlage kirchlicher Einheit, die Uebereinstimmung in derselben zum alleinigen Prüfstein reiner Lehre zu machen. Nicht bloß verlangt die Wissenschaft zu ihrem Gedeihen ein Maß von Freiheit, das ihr verstattet, eine Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Anschauungen zu produciren, sondern noch mehr verlangt die Idee einer zur Katholicität bestimmten Kirche eine Weitherzigkeit der Gesinnung, welche im Stande ist, jene Mannigfaltigkeit in sich zu ertragen. Der Begriff der Katholicität realisirt sich nur so, daß entweder die eiserne Klammer der kirchlichen Autorität das innerlich Unterschiedene äußerlich zusammenhält, oder daß eine innere Einheit von solcher Macht vorhanden ist, daß es den äußeren Unterschieden nicht möglich ist, von ihrer Gewalt sich zu emancipiren, aus der wesenhaften Harmonie mit ihr herauszutreten. Das Eine ist die römische Art, den Begriff der Katholicität zu realisiren, das andre die einzig mögliche Art für den Protestantismus. Der Irrthum, welcher dazu verleitet, den wissenschaftlichen Factor im Kirchenleben als den alleinigen zu betrachten, wandelt die Kirche in die Schule um; die Einseitigkeit, nur eine einzelne der mehreren wissenschaftlichen Auffassungsweisen des Dogma's gelten zu lassen, alle andern

nicht, macht sogar die Kirche nur zu einer Schulpartei und bringt am Ende auch den wissenschaftlichen Lebenstrieb selbst unausbleiblich zur Verkümmerung. Noch schlimmer aber steht es unter diesen Umständen um die Katholicität der Kirche. Ist sie bedingt durch die Fähigkeit, die mannigfachsten Bedürfnisse zu befriedigen, die verschiedensten Eigenthümlichkeiten, Bildungsstufen, Lebensverhältnisse zu umfassen, und doch in ihrer objectiven Grundlage den christlichen Glauben in derjenigen Fülle und substanziellen Bestimmtheit darzulegen, der ihr die Macht verbürgt, alle jene Mannigfaltigkeiten zu einer wirklichen und beharrenden Einheit energisch zu verknüpfen, so geräth offenbar die Kirche, die sich gegen diese Mannigfaltigkeit verschließt, auch von dieser Seite in Gefahr, den Kirchencharakter einzubüßen.

Wer kann leugnen, daß leider schon frühe gerade diejenige Kirche, welche die Mutterkirche des Protestantismus im größten Sinn, der Mittelpunkt desselben war, dieser Gefahr sehr nahe kam und immer tiefer in dieselbe hineingerieth? Die lutherische Kirche in Deutschland, welche berufen gewesen wäre, an der Spitze des Protestantismus die Idee der protestantischen Katholicität ihrer Verwirklichung entgegenzuführen, verlor sich so weit auf einer falschen Bahn, daß sie nicht nur unfähig wurde, diese Mission zu erfüllen, und damit dem gesammten Protestantismus eine tiefe Wunde schlug, sondern sie erstickte in sich sogar principiell jede wahre Sehnsucht, jeden echten Trieb nach jenem Ziele. Und das geschah dadurch, daß sie eine absolute, bis ins Einzelnste sich erstreckende dogmatische Einheit zur Grundlage auch der kirchlichen Katholicität zu nehmen sich von falschem Schuleifer verleiten ließ. Anstatt die für die kirchliche Einheit nothwendige Einheit im Dogma *nach lediglich religiösen Merkmalen* zu bestimmen, und zwar nach den großen und grundwesenhaften Merkmalen jener Lehren und Thatsachen, welche die wieder erschlossene heilige Schrift nicht etwa nur einmal oder zweimal, oder nur beiläufig, oder nicht in vollen, klaren, deutlichen Worten, sondern welche sie auf jeder Seite verkündigt und so, daß sie auch der Laie versteht, — wurde die Summe jener Merkmale von der lutherischen Kirche über die Maßen gehäuft, *weit über das religiöse Gebiet hinaus in die Sphäre der abstracten theo=*

logischen Wissenschaft verfolgt, ja bis in die kleinsten Einzelnheiten der dogmatischen Doctrin aufgesucht, so daß nicht der einfache Gläubige, sondern nur der gelehrte Theolog, ja selbst dieser nur mit Noth der „reinen Lehre" sicher und damit der Bedingung seiner Seligkeit gewiß zu sein vermochte. Die Concordienformel war es, durch welche der Begriff der an sich nothwendigen dogmatischen Einheit so ungebührlich verengt ward und, der Gedanke der unterschiedslosen dogmatischen Einheit in der lutherischen Kirche die Oberhand gewann. Damit aber wurde nicht bloß das protestantische Princip verletzt, welches kraft der Rechte christlicher Subjectivität eine Einheit, aber in der Einheit auch Unterschiede verlangt, sondern es erstarb auch der letzte Rest der Katholicität des lutherischen Kirchenthums in der engherzigsten Particularisation und mit der Zeit in noch Schlimmerem.

Denn das ist nicht zu leugnen, daß, nachdem das protestantische Kirchenthum selbst der Bedingungen zur Herstellung seiner Katholicität sich beraubt hatte, vielmehr dem particularisirenden Zug des Staates entgegengekommen war, ohne zugleich auf irgend ein Gegengewicht wider denselben ernstlich bedacht zu sein, von da an jener Zug des staatlichen Schwerpunkts in durchgreifender Weise bestimmend für das protestantische Kirchenthum werden mußte. Ja dieses durchgreifende Bestimmtwerden durch den Staat wurde zu einem rücksichtslosen Bestimmtwerden, seitdem die Kirchen auf dem obenbezeichneten Wege zu Schulparteien ausarteten, von dem Staat eine Parteinahme für ihre Schulzwecke erheischten und erlangten, den Staat selbst gewöhnten, das Princip des Protestantismus und eine bestimmte confessionelle Besonderung desselben, ja innerhalb der confessionellen Besonderung eine einzelne Schule mit dem Protestantismus zu identificiren und zu deren Gunsten das Gewicht der Staatsautorität in die Wagschale zu werfen.

Freilich wirkten auch auf Seiten des Staates Factoren, welche von anderer Seite die Territorialisirung des Kirchenthums anbahnten.

Es war, näher betrachtet, eine ganz andere Art von Staat, derjenige, in welchem der Papst nichts zu befehlen hatte, keine von

der Staatsgewalt unabhängige Landeshierarchie bestand, keine ungemessene Tributpflichtigkeit an die Kirche galt, keine Klostercorporationen das Land bedeckten u. dgl., und derjenige, in welchem alles dergleichen noch in Uebung war und die staatliche Gewalt der Kirche mit der eigentlichen Staatsgewalt fast in allen Stücken concurrirte. Ein volles Jahrtausend hatte eine so enge Verflechtung des Soseins im Staate mit dem Sosein der Kirche zu Wege gebracht, die europäischen Verhältnisse waren selbst im Großen so sehr auf das Sosein der Kirche und die Concurrenz des römisch-kirchlichen Factors in der Politik eingerichtet und angelegt, das weströmische Kaiserthum namentlich hing als Schutzmacht, wie in manchem andern Betracht so eng mit der römischen Kirche zusammen, nahm so sehr an ihrer Glorie Antheil, die Habsburgische Hauspolitik hatte längst so sehr mit den Interessen des Kaiserthums und dadurch zugleich mit ihren kirchlichen Appendenzen sich identificirt, der Habsburgische Haus- und Familiengeist endlich war neuerdings durch die spanische Linie von Neuem so durch und durch römisch imprägnirt, daß nicht nur die Habsburger von Anfang an vom Protestantismus aufs widerlichste berührt, in allen ihren Interessen je länger desto mehr von demselben aufs empfindlichste verletzt wurden, sondern daß durch den Protestantismus in der innern wie äußern Staatenpolitik Europa's eine Revolution herbeigeführt ward. Allerdings läßt die confessionelle Scheidung sich in der äußern Politik nicht so verfolgen, daß katholische und protestantische Staaten stets nur auf der einen oder der andern Seite der Linie stehen. Desto durchgreifender war dafür aber nothwendigerweise der Einfluß der confessionellen Besonderung auf die innere Entwicklung der Staaten.

Es gab nunmehr katholische Staaten und protestantische Staaten mit scharf markirten innern Unterscheidungen. Denn jede dieser verschiedenen Staatengruppen war sich der Angemessenheit ihres Confessionsprincips zu ihrem Staatsinteresse mehr oder minder klar und lebhaft bewußt, und führte es deßhalb mit Strenge durch. Aber nicht nur das. Es bildete auf beiden Seiten nicht bloß das Staatsinteresse, sondern auch das Gewissen ein Moment, wie verdunkelt es auch immerhin sein mochte. Protestantischer Seits galt die Messe und Aehnliches

als „vermaledeite Abgötterei", der eine christliche Obrigkeit zu steuern sich ernstlich verpflichtet fühlte. Katholischer Seits galt der Abfall von der Kirche, ihrem Oberhaupt, von der Mutter Gottes und den Heiligen als ein Verbrechen, das mit dem Verlust der ewigen Seligkeit und ewigen Strafen für den Ketzer zugleich den Verlust aller Berechtigungen auf Erden und irdische Strafen für denselben nach sich zog. Der ganze Protestantismus war in den Augen des Katholischen nichts Anderes als ein einziges großes Sacrilegium, und die Gesetzgebung des Mittelalters gegen Feinde der Kirche und Ketzer standen noch in ungeschwächter Rechtskraft. Man hatte nur die Macht nicht, sie überall wie ehedem zu vollziehen; de jure aber bestanden sie fort, und wo man im Besitz der Macht war, wie in Spanien, Italien, den Niederlanden, in Baiern und Oesterreich, da wurden sie streng genug vollzogen. In den Besitz der Macht aber, ihnen überall die alte Geltung wieder zu verschaffen, strebte man deutlich genug zu gelangen. Man trug dessen römischer Seits nicht im Mindesten Hehl. Besonders war es der Jesuitenorden, welcher von dieser Seite hetzte. Und hätten auch die Regierungen persönlich nicht allenthalben in gleicher Entschiedenheit dieser Stimmung in ihrer Politik dienstbar sein wollen, so konnte doch die Stimmung des Volkes, des Clerus nicht ohne Einfluß auf sie bleiben.

So befestigte sich unter beständigen heftigen Reibungen, unter blutigen Conflicten, unter dem bei jedem neuen Vorfall neu auflodernden und von finstern Mächten beflissen geschürten Haß in beiden Gruppen der Confessionsgeist in äußerstem Grade. Was nun im Geist des römischen Princips lag, das Zusammenfallen von Confession und Staat, das wurde auch die Neigung des Protestantismus, dahin wurde er durch seine ganze Lage unwiderstehlich gedrängt. Den feindlichen Glauben, der der Häresie die Hoffnung des Himmels und das Recht auf Erden absprach, konnte der protestantische Staat nicht in seiner Mitte dulden. Das Princip confessioneller Ausschließlichkeit aber, einmal anerkannt vom Staat, konnte unter der Erhitzung der Gemüther nicht stehen bleiben auf irgend einer beliebigen Staffel. Es mußte sich mit absoluter Strenge vollziehen. Und so vollzog es sich denn auch wenigstens

in Deutschland, dem Lande der stärksten Confessionsmischung, nicht bloß in der Ausschließlichkeit des katholischen Staates gegen die Protestanten und der Ausschließlichkeit des protestantischen Staates gegen die Katholiken, sondern auch in der wechselseitigen Ausschließlichkeit der Lutheraner und Reformirten. Der lutherische Staat in Sachsen, wie der reformirte Staat in der Pfalz, war ein exclusiver Confessionsstaat der drückendsten Art, ein Kirchenstaat. Der Staat nahm die confessionelle, die streng dogmatische Einheit auch zur Basis für sich selbst, für das Unterthanenverhältniß, für die Glaubensübung. Im Princip standen in Deutschland Lutheraner und Reformirte in dieser Beziehung sich gleich, und nur in der Ausübung ließ die geringere dogmatische Härtigkeit des reformirten Kirchenthums eine mildere Praxis zu. Der lutherische Staat dagegen war Kirchenstaat in vollem Sinn. Der Staat ging in der Kirche auf; die Kirche im Staat.

Es wäre jedoch durchaus unzutreffend zu sagen, daß die lutherische Kirche auf diesem Wege einen Staatscharakter angenommen habe. Denn zum Staatscharakter der Kirche gehört eine Organisation der Kirche als solcher nach Analogie des Staates, und die Geltendmachung des göttlichen Rechtes der kirchlichen Obrigkeit in der Weise des Staates, vornehmlich in jener Ausnahmslosigkeit der Geltung, die wir oben näher bezeichnet haben. Nun mangelte es zwar nicht an Ansprüchen der kirchlichen Obrigkeit auf ein göttliches Recht auch im Lutherthum; auch in der Ausübung desselben war in der Regel von der im protestantischen Glaubensbegriff liegenden Befugniß vorgängiger Lösung theoretischer und sonstiger Bedenken gegen die Bestimmungen des Kirchenregiments wenig genug die Rede. Gleichwohl kommen die schreienden Verletzungen, welche das Princip des Protestantismus erfuhr, nicht auf Rechnung eines Ueberganges der lutherischen Kirche in den Staatscharakter. Denn nicht die Kirche ging in den Charakter des Staates, wohl aber ging *der lutherische Staat in den Kirchencharakter über*. Denn in solchem Grad baute der Staat sich auf der Basis der Kirche und lediglich auf dieser Basis auf, daß die Kirche zu keinem eigenen corporativen Organismus heranwuchs, gar keine eigene Verfassung erhielt. Während die reformirte Kirche außerhalb Deutschlands auch da, wo sie Staats=

kirche ward, überall einen vollständigen Verfassungsorganismus sich anbildete, der die nothwendige Scheidung des Kirchlichen und Staatlichen noch erkennen ließ, während die reformirten Kirchen deutscher Zunge wenigstens Elemente, Ansätze ähnlicher Art erhielten, pflegten, bewahrten, stockte in der lutherischen Kirche die Verfassungsbildung gänzlich, weil das kirchliche und Staats-Leben völlig in einander überflossen und so der Organismus des einen auch dem andern als Organismus dienen mußte. Der Staat war zur Zeit der Reformation der fertigere Organismus, der protestantisch-kirchliche nur erst der werdende; daher war es unter den gegebenen Umständen natürlich, daß die Entwicklung des letztern vom erstern überholt, absorbirt ward, oder dieser jenem sich substituirte. Das Consistorium hieß zwar ein Kirchenrath und war die oberste Kirchenbehörde; und man kann nicht sagen, daß die Kirche dabei verkürzt wurde, wenn die Consistorien bald mehr das Ansehen staatlicher Kirchen-, bald mehr kirchlicher Staatsbehörden gewannen. Denn der ganze Staat war ein Kirchenstaat. In Kursachsen wurde der Eid auf die symbolischen Bücher von allen Staatsbeamten, Richtern, Bürgermeistern und Rathsmannen der Städte so gut, als von den Predigern, Küstern und Schullehrern gefordert, und hiemit der ganze Civilstaat kirchlich qualificirt. Allein eben in Folge dieser falschen Vermischung, dieses wuchernden Eindringens der Civilstaats-Organisation in die Kirche hörte auch alle weitere eigentlich kirchliche Organisation wenigstens nach unten auf; es kam zu keiner festen, bestimmten Gestaltung der Geistlichkeit und der Gemeinden, welche sie zu Trägern eines selbständigen, organisch gegliederten Kirchenlebens hätte befähigen können. Ueber dem flammenden Eifer für die dogmatische Einheit hatte die lutherische Orthodoxie jedes Interesse für die Ausbildung der Kirchenverfassung verloren.

Und von dem gleichen Geist strenger dogmatisch-confessioneller Einheit war auch das geistige Leben beherrscht. Der Unterricht und die Erziehung von der Volksschule hinauf bis zur Universität stand unter alleiniger Pflege und Controle der Kirche, in der Regel selbst die Universitäten unter Leitung des Consistoriums. Ueberall hatten letztere wenigstens einen streng confessionellen Charakter. Die Wissenschaft war nicht bloß bei Katholiken, sondern

auch im protestantischen Staat vom Confessionsgeist imprägnirt. Selbst die Philosophie nahm bei den Protestanten an dem kirchlichen Charakter wieder einen ähnlichen Antheil, wie vor der Reformation. Sie nahm zur Confessionstheologie die gleiche Stellung ein, wie im Mittelalter und dieselbe, welche sie in der katholischen Kirche nie verlassen hatte. Streng wurden die Regungen des philosophischen Geistes überwacht und verpönt waren alle der Zeitorthodoxie widerstreitenden Resultate. Selbst die zusehends sich erweiternden Erfahrungswissenschaften erlangten nur einen beschränkten Grad von Freiheit. In Summa: die unmittelbare und große Bedeutung, welche dem Kirchensystem während des noch fortdauernden Kampfes für alle Geister wirklich zukam, gab noch dem ganzen Zeitalter eine so durchaus kirchliche Färbung, daß nur Einzelne eine freiere, unabhängigere Stellung einnahmen, noch Wenigere aber damit irgendwie hervorzutreten wagten. — —

Die Spannung, in welche die religiös-politischen Gegensätze in Europa zu einander gerathen waren, mußten nothwendig zuletzt zu einem Conflict führen; die Gährung in den Gemüthern mußte sich Luft machen in einem gewaltigen Ausbruch. Beides geschah im dreißigjährigen Krieg; Deutschland war der Schauplatz, der Mittelpunkt desselben; aber ganz Europa nahm an demselben Theil; in England aber wiederholte sich im engern Kreis, was auf dem Continent im Großen geschah, der blutige Zusammenstoß religiös-politischer Principien. Daß der dreißigjährige Krieg nicht ein purer Religionskrieg war, ergibt sich schon aus der ganzen Lage der Dinge in Europa, welche seinem Ausbruch vorherging, wie aus seinen Folgen. Daß aber die mit der Reformation in das europäische Völkerleben eingetretenen Motive im Anfang den vornehmsten Zündstoff bildeten, aus dem die Kriegsflamme emporloderte, daß lange Zeit hindurch jene Motive die vorschlagenden waren und bis zu Ende, wiewohl in abnehmendem Grad, mitwirkten, ist aus der Lage der Dinge und ihrem endlichen Verlaufe ebenso gewiß.

Den Schluß des dreißigjährigen Krieges bildet der Westphälische Friede. Es war ein großer völkerrechtlicher Compromiß, an welchem alle europäischen Mächte Theil nahmen. Seine Festsetzungen bilden in vielen Stücken die Grundlage des noch gel=

tenden europäischen Völkerrechts. Achten wir nunmehr zunächst auf die in den Kreis unseres Interesses fallenden Folgen desselben.

Auch das Oberhaupt der römischen Kirche nahm an den Verhandlungen zu Münster und Osnabrück Antheil. Sowohl in dieser Eigenschaft, wie in derjenigen eines europäischen Fürsten hatte der Papst wichtige Interessen daselbst sicherzustellen. Aber während die übrigen Contrahenten das Friedensinstrument unterzeichneten, legte der Papst allein Protest gegen dasselbe ein. Und dazu hatte er guten Grund.

Die rechtliche Gleichstellung der Augsburgischen Confessionsverwandten mit den römischen Katholiken war in Deutschland schon seit dem Passauer Vertrag und dem Augsburgischen Religionsfrieden unter die Sanction des Reiches getreten. Durch den Westphälischen Frieden kam zu der Sanction des Reiches nunmehr auch eine europäische Sanction für die confessionelle Gruppirung und Gliederung der Staaten hinzu, und ausdrücklich erhielt die reformirte Confession als die dritte die gleichen Rechte mit den beiden übrigen. Man begreift leicht, warum der Papst gegen diese Festsetzungen protestirte. Allein weit wichtiger ist es, daß sein Protest diese Festsetzungen nicht ungültig zu machen vermochte. Es lag in der Nichtachtung des päpstlichen Protestes das Bekenntniß zu einem neuen völkerrechtlichen Princip von Seiten der Staaten, nämlich daß die weltliche Befugniß des Papstes nicht mehr über die Grenzen des Kirchenstaates hinausgehe, daß er in der großen Politik nur noch concurrire nach Maßgabe seiner wirklichen Macht als europäischer Fürst zweiten oder dritten Ranges; daß seine geistliche Befugniß sich nicht weiter erstrecke, als über den Umfang der factisch beim römisch-katholischen Glauben gebliebenen Theile Europa's. Hiemit erst war die römisch-mittelalterliche Weltmonarchie der Päpste völlig gesprengt. Sie war factisch nie vollständig verwirklicht worden; seit der Reformation hatten die protestantischen Staaten sich von ihr emancipirt; nunmehr traten auch die katholischen Staaten Europa's aus der Theokratie heraus und in den Kreis eines vom Papstthum unabhängigen politischen Lebens ein. Das Papstthum als politische Macht war

aus dem europäischen Völkerrecht ausgethan. Auch die katholischen Staaten wurden insoweit protestantisch. Alle Völker thaten hiemit vereinigt jenen Schritt aus dem Mittelalter heraus, den die protestantischen zuerst gethan hatten. Die Idee des römischen Katholicismus ward nicht mehr als die höchste, allgemeinste, alle Völker verbindende, sondern es wurde auch außerhalb desselben ein christliches Staatsleben anerkannt *).

3.

Die höhere Auffassung von Ursprung und Wesen des Staates und der Unabhängigkeit der Staatsgewalt von der Hierarchie hat nun zwar seit der Reformation auch im Schoße der katholischen Kirche immer mehrere Anhänger gefunden. Dagegen hat der strenge Romanismus die Gregorianischen Theorien nicht nur nie aufgegeben, sondern sie sogar von Zeit zu Zeit wiederholt mit aller Schärfe ausgesprochen. Und ganz besonders häufig ist dies seit den zwei letzten Jahrzehnten geschehen. Zuerst hat der bekannte Clemens August Freiherr von Droste=Vischering und Erzbischof von Köln in seiner Schrift: „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" **) die altherkömmliche mesquine Ansicht vom Staat erneuert. Wie alle die romanistischen Doc=

---

*) Mit einem Blick darauf, daß mit dem römischen Papstthum auch das römische Kaiserthum seine weltmonarchische Bedeutung einbüßte, bricht dieser zweite Theil des Manuscripts plötzlich ab. Der dritte und letzte enthält zuvörderst einzelne historische Skizzen über die Entwicklung des Staatscharakters der römischen Kirche von der Synode zu St. Makra 881 an, die bekannten Aeußerungen von Gregor VII., Innocenz III. u. A. über das Verhältniß der päpstlichen zur königlichen Gewalt, und stellt dann der papistischen Auffassung des Staates die der Reformatoren gegenüber. Von Letzterem haben wir oben das Wichtigste eingereiht. Diese Blätter sind aber fast alle zu skizzenhaft, als daß sie sich zu einem druckfähigen Ganzen zusammenordnen ließen. Auch folgt Einzelnes davon unten in Nr. X, Abschn. 3. Wir beschränken uns daher darauf, unter Abschn. 3 den freilich auch nicht vollendeten und zum Theil gleichfalls nur als Skizze entworfenen, aber einigermaßen an das Obige wieder anknüpfenden Schluß des Ganzen folgen zu lassen. D. H.

**) Münster 1843.

rinäre vor ihm geht er von dem abstracten Princip einer Theilung der Welt in zwei Theile aus, in Kirche und Staat. Er findet jede Einmischung des Staates in das Regiment der Kirche unrechtmäßig und gottlos, und sucht den Frieden dadurch herzustellen, daß er dem Staat, wie der Kirche ihre bestimmte Sphäre anweist, durch Ziehen einer scharfen Grenzlinie zwischen beiden. Eine verständige Unterscheidung zwischen Kirche und Staat ist nun zwar eine sehr nothwendige Sache, wie denn nicht bloß der Romanismus, sondern auch der Katholicismus und der Protestantismus den Unterschied zwischen Kirche und Staat kannten, anerkannten und in praxi auf seine Geltendmachung gedrungen haben. Allein nicht sehr verständig mußte man es finden, wenn eine Grenzlinie gesucht ward, durch welche beide Lebensgebiete so scharf von einander gesondert werden sollten, daß sie sich auf keinem Punkte mehr berührten. Denn eine solche Grenzlinie, es mag versucht werden, wie es will, ist — wie wir schon früher sahen — nicht zu finden, weil sie an sich gar nicht vorhanden ist. Denn die Kirche ist stets im Staat, und die Staatsgemeinschaft christlicher Völker faßt stets auch das Kirchenthum dieser Völker in sich.

Achten wir auf die von dem Kölner Erzbischof gezogene Grenzlinie, so erhellt gerade aus ihr die schon bezeichnete Anschauung des Staates. Die Bestimmung der Kirche findet er in dem Berufe, die Menschheit zu erziehen, die (sic) Menschen dazu zu verhelfen, daß sie während des Pilgerlebens auf Erden reif werden, durch den Tod in das ewige Leben, in die himmlische Seligkeit hineingeboren zu werden (S. 117). Sie hat deßhalb nur moralische Gewalt; der Staat hingegen ist auf das Schwert, die physische, militärische Gewalt beschränkt, weil nur die Handhabung der äußern Ordnung seine Aufgabe ist, und er die Menschen nur in Beziehung auf das Irdische in Anspruch nimmt (S. 23. 87. 88. 93. 115). „Nach dem Anerkenntniß, daß der Conflict beider Ordnungen nicht in ihrem Ursprung, sondern nur in der Sünde der Menschen, welche die Rechte beider wahrnehmen, zu suchen sei, daß aber ein Uebergriff sowohl von der einen als der andern Seite möglich erscheine (S. 86. 89. 104), konnte man billigerweise von dem den kirchlichen Ausschreitungen von Herzen abholden Verfasser (S. 308) auch das Zugeständniß erwarten,

daß es dem Staate, ebenso wie der Kirche, gestattet sein müsse, in seinem Verhalten von der Voraussetzung der Möglichkeit einer Verletzung sich leiten zu lassen. Allein diese einfache Consequenz wird nicht gezogen: der ganze Friedensvorschlag des Erzbischofs von Cöln, der wesentliche Kern seiner Schrift, besteht in nichts mehr und nichts weniger, als dem in eine Note verwiesenen Rathe: ‚Das ganz natürliche, leichte, beste und einzige gerechte und ausreichende Auskunftsmittel sei, der Kirche in ihrem Bereiche, wohin insbesondere die Schule, die Lehr=, Bildungs= und Erziehungsanstalten gehören, völlig freie Hände zu lassen' (S. 251). Es ist für die Begründung und Entwicklung von keinem weiteren Interesse, in Bezug auf die praktischen Resultate aber als merkwürdig im Buche selbst nachzulesen, wie in einer Reihe von Forderungen, die Seminarien, Universitäten, geistliche Corporationen, Klöster u. s. w. betreffend, jener Vorschlag sehr anschaulich specialisirt worden ist.''*)

Es liegt also hier unverhüllt jene Ansicht zu Grund, welche dem Staat die Pflege aller höhern Lebensgüter entzieht, ihn rein auf die schlechte, endliche Seite der menschlichen Existenz beschränkt, lediglich die physische Gewalt, nicht aber auch die rechtlich=sittliche Gesinnung seiner Bürger ein über das gemeine Sein sich emporhebendes Ideales als die naturnothwendige und von Haus aus demselben eigene Basis des Staates anerkennt. Dabei erhalten wir nirgends Aufschluß über die Frage, wie es denn der Kirche, welche dem Staate als dem Reiche nur von dieser Welt entgegengesetzt wird (S. 219), dennoch sehr wesentlich ist, zugleich der weltliche Kirchenstaat zu sein**). Ebenso wenig wird es erklärt, wie es sich ergeben konnte, daß vom päpstlichen Stuhle derjenige Eid, auf dessen Grund im britischen Parlament selbst katholische Bischöfe zugelassen werden, ausdrücklich gemißbilligt wird, obgleich derselbe nur die weltliche Herrschaft der römischen Kirche ausschließt.

---

*) Vgl. Evangelische Kirchenzeitung 1843, S. 412—413. — Das ganze Citat ist in Hundeshagen's Manuscript nicht ausgeschrieben, nur kurz darauf verwiesen und Raum gelassen. Ebenso auch bei dem nachherigen Passus. Doch bezeichnen noch Anfangs= und Schlußworte den Umfang des einzusetzenden oder doch zu vergleichenden Stückes genau. D. H.

**) Walter, Kirchenrecht, 4. Aufl., S. 249.

Während so schon die principiellen Grundlagen der erzbischöflichen Scheidungstheorie, als von seiner eigenen Kirche factisch nicht anerkannt, eine Prüfung nicht zu bestehen vermögen, gilt das Gleiche von seiner Theorie über die von ihm vorgeschlagene Coordination der Kirche und des Staates. Wir haben nach frühern Erörterungen an dieser Begriffsbestimmung zwar schon das auszusetzen, „daß die Gewalt auf der einen und andern Seite eine sehr verschiedene, zur Nebenordnung nur beschränkt geeignete Bedeutung hat, und daß, wenn in einer Hinsicht der Staat der Kirche untergeordnet, nur eine Anstalt derselben ist, dies Verhältniß nicht ausschließt, daß in andrer Hinsicht die Kirche, wie ihr Haupt es war, der Obrigkeit unterthan sei. Jedenfalls aber war der Verfasser — nachzuweisen verpflichtet, wodurch seine ungleiche Behandlung beider Selbständigkeiten, die von den theoretisch zugegebenen möglichen Uebergriffen der Kirche in die Staatssphäre völlig absieht, gerechtfertigt werde. Als Grund führt er an, daß der Staat, weil er das Schwert führe, für die Kirche, als bloß moralische Gewalt, weit gefährlicher als umgekehrt erscheine, da die physische, militärische Gewalt höher geachtet werde und wirksamer sei als die geistliche Macht (S. 82. 104). — Es ist aber weder wahr, daß die Gewalt des Staates bloß physischer Art, noch auch, daß die militärische wirksamer als die moralische Macht sei. — Das Wahre ist vielmehr der umgekehrte Satz, daß, wenn das Mehr oder Minder der Gefährlichkeit berechnet werden soll, die Kirche, weil geistig höhere Macht, auch im möglichen Falle des Mißbrauchs gefahrdrohender sein werde. Der Verfasser verkennt zwar nicht, daß die Kirche den Staat beschädigen könne (S. 86. 104), schließt aber von dem Gebiete, auf welchem eine solche Verletzung möglich sei, aus: die Lehre, den Cultus, die gottesdienstlichen Gebräuche, die Kirchenverfassung, die Kirchengesetze, das Kirchenrecht und andere ungenannte, in petto behaltene Kategorien (S. 99). — Es ist aber schwer zu begreifen, warum nicht die in der Kirche verkündete Lehre dem Staate soll schädlich werden können. — Der zugegebene Unterschied einer rein kirchlichen und einer staatlichen Sphäre beantwortet immer noch nicht die Frage, wer im Falle eines Grenzstreites zu entscheiden habe?“ *)

*) a. a. O., S. 413—414.

In der Gregorianischen Theorie vom Ursprung der Staatsgewalt hat zwar die modern romanistische Doctrin eine Veränderung angebracht. Der princeps mundi diabolus wird nicht mehr als das in den schlimmen Gesellen, welche sich in unerträglichem Hochmuth zu Königen und Herzögen aufgeworfen haben, agitirende Princip ausdrücklich hervorgehoben. Der Erzbischof von Köln läßt die Staaten von Menschen bauen und einrichten und dabei unter Gottes Leitung und Fügung stehen. Aber es ist doch zwischen der göttlichen Stiftung des Staates und der Kirche ein Unterschied. Denn „der Heiland hat doch ganz besonders Seine Kirche zur Wohnung Sich erwählet und eingerichtet". Der Gedanke, daß die göttliche Autorität des Staates doch nur eine secundäre sei, schimmert hier nur durch. Wir finden ihn aber in einer ganzen Menge neuerer romanistischer Schriften dafür um so unzweideutiger ausgesprochen. So z. B. wird von Dr. J. B. Heinrich *), Domkaplan und Professor der Dogmatik an der bischöflich Kettler'schen Facultät in Mainz, auf Anlaß des Hirscher-schen Streits neben der Versicherung, „daß die Kirche ebenso wenig der Stagnation, als dem Irrthum verfallen können", und anderen ähnlichen Sätzen auch der ausgesprochen: „daß im Staat die politische Autorität nur mittelbar von Gott herkomme, in der Kirche dagegen die kirchliche Autorität von dem Herrn selbst unmittelbar in ihrer ganzen Fülle dem Papst und den Bischöfen übertragen sei, und die Kirche sich heutzutage wieder Autorität durch sich selbst werde verschaffen können".

Endlich ist in dieser Rücksicht besonders lesenswerth eine „Orientirung über Kirche und Staat" im Styl der neuern Münchener historisch-politischen Schule, welche aus einer geschichtlichen Deduction in der phantastischen Manier der Bilder von Guido Görres und Graf Pocci denselben Satz hervorgehen läßt. Es wird gelehrt, daß die Entwicklung der äußern gesellschaftlichen Ordnung nur unter der Hand der leitenden göttlichen Vorsehung geschah, somit der Staat einerseits auf der göttlichen Autorität

---

*) Vgl. dessen Schrift: „Die kirchliche Reform", Mainz 1850.
D. H.

des nothwendigen Naturgesetzes ruhe, andrerseits er selbst unter dem Walten der Vorsehung in der Geschichte naturgemäß entstanden sei. Während man nun erwarten sollte, daß hienach die göttliche Dignität des Staates die vollste Anerkennung finden werde, ist im Gegentheil das Endresultat kein Anderes als: „ebendeßhalb ist er nicht unmittelbar göttlicher Einsetzung" (S. 44). Der Grund liegt eben in jenen specifischen Begriffen von göttlicher Einsetzung, vermöge welcher neben der Legitimität der Kirche der Staatsgewalt nur eine Quasilegitimität zufällt. Auch wird hier der Gedanke bloßgelegt, durch den im Sinne der Münchener Schule die Quasilegitimität zur Legitimität erhoben wird (S. 27).

Wenn daran *) nur mehr wahr wäre, als daß die sacra imperialis majestas, nach der Vorstellung des Mittelalters oberste Trägerin und Quelle aller bürgerlichen Gewalt, sacra nicht ist an sich, sondern vermöge der jedesmaligen Weihe ihres Trägers durch das Oberhaupt der Kirche. Sie hat, und zwar auf Erden, immer noch eine höhere über sich, und zwar die des Statthalters Christi, die Legitimität der Staatsgewalt ist bedingt durch die noch höhere Legitimität der Kirche, oder vielmehr der Hierarchie, welche „der Heiland doch ganz besonders zur Wohnung Sich erwählet und eingerichtet hat". Diese höhere Legitimität aber wird ihr ertheilt — unter Bedingungen; und unter Bedingungen kann sie ihr auch wieder entzogen, die weltliche majestas ihrer Eigenschaft als sacra wieder entkleidet werden. Ueber diese Bedingungen äußern sich aber die Historisch-politischen Blätter **) gewiß mit der anerkennenswerthesten Offenheit, die zur Charakteristik sowohl der Droste'schen Grenzlinie und bloß moralischen Kirchenmacht als der romanistischen Staatsgesinnung den schätzbarsten Beitrag liefert: „Nachdem", sagen sie, „der Staat eine neutrale Stellung gegen die Kirche genommen, nachdem er die Gleichgültigkeit gegen den Kirchenglauben und die Toleranz gegen die verschiedenen christlichen

*) Hundeshagen wollte zuvor noch einige Sätze aus der genannten anonymen Flugschrift citiren, auf die sich das Folgende bezieht. Leider ließ sich dieselbe nicht mehr auftreiben, um das Nöthige einzuschalten. D. H.

**) Bd. XXI, S. 495. D. H.

und unchristlichen Religionsparteien als das natürliche Fundament aller zeitgemäßen Politik in kirchlichen Dingen betrachtete und betrachten mußte, da konnte die naturgemäße Rückwirkung von Seiten der Kirche nicht ausbleiben, diese mußte fortan Toleranz gegen die verschiedenen möglichen und denkbaren Formen des Staates als den ihr nunmehr von der Vorsehung angewiesenen politischen Standpunkt betrachten"; der Staat mußte ihr herabsinken zu „einer wechselnden und vergänglichen Form des irdischen Lebens", deren gewaltsame Umwälzung „die Kirche nur aus demselben Grunde mißbilligt und verdammt, aus welchem sie es nur für eine schwere Sünde erklären kann, wenn Jemand freventlich einen Damm durchstechen, oder Feuer an einen Pulvervorrath legen wollte" *).

Solche Aeußerungen lassen deutlich erkennen, wie groß der Ernst ist, welcher der Forderung einer abstracten Trennung von Kirche und Staat und dem Droste'schen Verzicht im Namen der Kirche auf jede andere als moralische Macht eigentlich zu Grunde liegt. Weil der Romanismus, vermöge seines Dogma's von der Hierarchie und seiner scheinfertigen Vollendung im Christenthum, eine Entwicklung des Christenthums, die nicht seinen Stempel trägt, überall nicht anzuerkennen vermag, so soll auch der Staat keiner Entwicklung dieser Art Duldung gewähren, sondern als „der weltliche Arm" der Kirche zu Unterdrückung der außer der kirchlichen Einheit Stehenden wirksamen Beistand leihen. Der Staat also, dem man die höhere Eigenschaft von Haus aus abspricht, erwirbt sich diese höhere Eigenschaft, sobald er sich herbeiläßt, einen exclusiven Kirchencharakter anzunehmen. Die Weigerung aber, in diesen Kirchencharakter einzugehen, zieht nicht bloß den Verlust jener höhern Eigenschaftlichkeit in den Augen der Kirche nach sich, sondern ist eine Beleidigung der Kirche, welche „naturgemäße" Rückwirkungen von Seiten der letzteren nach sich zieht. Wie im völkerrechtlichen Verkehr von einem Staate gegen den andern Retorsionsmaßregeln in Anwendung gebracht werden, so übt die

*) Eine spätere Randbemerkung verweist noch auf die brachii secularis denegatio bei Böhmer, Jus eccles. Prot. IV, 588. D. H.

Kirche eine Retorsion gegen den Staat, indem sie sich gegen die Form des jeweiligen Staates gleichgültig verhält. Diese Form hat für sie nur so lang eine unumstößliche sittliche und rechtliche Bedeutung, als sie Beschützerin und Pflegerin eines exclusiven kirchlichen Interesses ist. Hört sie auf dies zu sein, so hat auch die Kirche keine Pflicht mehr, sich gewissenshalber dafür zu interessiren. Die Staatsform wird wieder, was sie von Haus aus ist, etwas sittlich und rechtlich Gleichgültiges, mit dem menschliches Belieben sein gewaltsames Spiel treiben darf, schuldlos was die Sache an sich betrifft, und verantwortungsvoll nur in Betracht der Folgen, welche daraus für das physische Wohl der Staatsgenossen hervorgehen. Diese Gesinnung in Beziehung auf den Staat, soweit die Macht der Kirche reicht, zu hegen und zu pflegen, das ist die Retorsion, welche von Seite der Kirche gegen den Staat geübt wird. —

Daher sah z. B. die französische Priesterschaft vom Kardinal bis zum untersten Canonikus herab mit der entsetzlichsten Gleichgültigkeit die alte Ordnung der Dinge in den Staub sinken, als die Februarrevolution losbrach; daher ging sie mit der leichtfertigsten Gewandtheit in Sinn und Sprache der Demokratie ein, erließ demokratische Manifeste und Hirtenbriefe, und segnete die Freiheitsbäume auf öffentlichen Plätzen unter großem Pompe ein *).

Demgemäß hat der Romanismus von je her zu den Staaten nie das staatsrechtliche Verhältniß, sondern stets nur das völkerrechtliche einzunehmen gewußt. Seine Stellung zum Staat ist nicht die einer unbefangenen Hingebung an das wohlverstandene Staatsinteresse, sondern stets nur an das, was in den Interessen des Staates zugleich auch im specifischen Sinn Interesse der Kirche ist. So ist diese Stellung selbst im günstigsten Fall nicht bloß voller Rückhalte und Vorbehalte, sondern ihrem Grundcharakter anstatt einer rechtlich-sittlichen eine rein politische. Die Staatsformen, die

*) Vgl. Evang. Kirchenzeitung 1849, Nr. 48, worauf eine Randbemerkung über das Verhalten der Franzosen kurz verweist. D. H.

politischen Leidenschaften, welche sich für die eine oder die andere derselben erhitzen, sieht der Romanismus nicht auf ihren sittlich-rechtlichen Gehalt an sich, sondern einzig darauf an, ob sie nach zeitlichen, örtlichen, persönlichen Verhältnissen geeignet sind, jene specifischen Kirchenzwecke zu fördern. Er verwendet sie mit diplomatischer Gewandtheit in seinem Nutzen; er läßt sie wie blinde Naturkräfte in der Hand des Menschen gegen einander spielen, damit sie entweder gegenseitig sich neutralisiren und die eigentliche Herrschaft um so gewisser in der Hand eines dritten bleibe, oder damit das Eine Princip das Andere gleichfalls zum Vortheil dieses Dritten gänzlich aufzehre und überwinde. Dieses dritte aber ist der Romanismus selbst, er ist gewissermaßen in jedem Staate die dritte fremde Macht*). — — —

Wir haben den Staatscharakter der römischen Kirche entwickelt, welche mit ihrem gewaltigen Körper tief in den Staat hineinragt, in ihrer unübertrefflichen Organisation Hülfsmittel besitzt, welche der Staat allezeit entbehren wird. Wir haben die naturnothwendigen Consequenzen ihres dogmatischen Princips kurz entwickelt, die Neigung ihres natürlichen Schwerpunktes gekennzeichnet. Wir dürfen daher wohl unser Facit ziehen. Es ist: die römische Kirche neigt sich selbst unwiderstehlich, weil principgemäß dahin, den weltlichen Staat in den kirchlichen Staat zu absorbiren, ihn aufzusaugen in allen seinen höhern und edlern Elementen, so daß zuletzt nichts übrig bleibt, als: **der weltliche Arm der Kirche.**

---

*) Spätere Ergänzung: „Hieraus folgt aber noch Anderes. Gilt das vom Staat, so auch von Einzelnen, von der fremden Confession. Daher die Rechtlosigkeit des Protestantismus — vgl. Oesterreich. Daher keine Anerkennung der Gewissensfreiheit. Somit wird der Protestantismus nur durch den Staat geschützt. Ist nun der Staat nur die schlechte Existenz, so auch sein Gesetz, das den Protestantismus schützt. Ja gerade der Schutz des Protestantismus ist das, was den Staat der Sanction der Kirche verlustig macht (vgl. Alban Stolz)." D. H.

Der weltliche Staat ist nach römischer Ansicht nichts Anderes, als die profane, mesquine Form der menschlich=geselligen Existenz. Von der ältesten Zeit an ist er päpstischer Seits nie anders betrachtet worden. Auch die neueren romanistischen Auslassungen über den Staat, wie jene Schrift von Clemens August von Droste=Vischering, sowie mehrere der in dem Hirscher'schen Streit erschienenen Ausführungen, erkennen in ihm nur die Rechts= und Polizeianstalt. Alle höhern Elemente schöpft der Staat nicht aus seinem eigenen Wesen und Begriff, sondern er erborgt sie nur aus seiner Verbindung mit der Hierarchie. Eine eigene sittliche Seite des Staatslebens erkennt der Romanismus nicht an. Vom christlichen Staat, wenigstens in dem Sinn, wie der Protestantismus davon redet, wird man römischer Seits nie reden hören. Der Romanismus hütet sich, dem Staat als solchem eine Beziehung zum Christenthum zuzuschreiben. Die Hierarchie hat nach ihm die ganze sittliche Existenz des Staates in Händen, und derselbe ist rücksichtlich der sittlichen Werthung seiner Bethätigungen von dem Urtheil und der Anerkennung der Hierarchie schlechterdings abhängig.

Aus dieser mesquinen Betrachtung des Staates erklärt sich Manches. Der eigene Staatscharakter der römischen Kirche bringt es mit sich, daß ihr Verhältniß zum weltlichen Staate ein rein politisches ist, ein internationales, wie Staat zu Staat, Macht zu Macht. Die Geringschätzung des Staates als solchen aber hat die Folge, daß das Verhältniß sogar zum rein diplomatischen in der schlechteren Bedeutung des Wortes wird, selbstsüchtig ohne jede Basis der Pietät und aufrichtigen Wohlwollens. Daher die rücksichtslose Ausbeutung der Zeitströmungen, bald glatte Geschmeidigkeit, bald trotzige Imperiosität, bald schmeichelnde Ergebenheitsversicherungen und höfliche Denkschriften, bald kriegschnaubende Zeitungsartikel und Drohungen — wie wir soeben lesen — mit: „der Tragweite des Episcopats", oder in der Sprache gewisser österreichischer Blätter zu reden: „mit dem letzten Thaler und dem letzten Soldaten". Daher die Stellung unter den kämpfenden Parteien im Staat als die dritte Macht, daher jener Mangel an aufrichtiger Hingebung für ein bestimmtes Staatsprincip, jenes Buhlen mit jedem Princip und jeder Partei so

lange es Vortheil bringt, mit der Socialdemokratie in Genf und vor etlichen Jahren noch in Frankreich, wie jetzt der enge Anschluß an das Princip der absoluten Monarchie in Oesterreich, und das plötzliche Abspringen von dem constitutionellen Princip in Belgien. Und wie hat der Romanismus Louis Philipp gelohnt! — —

Daraus folgern wir: mit dem strengen Romanismus ist kein Bund zu flechten! Der Droste'sche „Friede zwischen der Kirche und den Staaten" ist ein alter römischer Friede, der Friede eines „in formam provinciae redigere", der Friede der provincia pacata. Das werden selbst diejenigen bald genug merken, welche seither unendlich klug zu sein glaubten, wenn sie den Frieden so rasch und gründlich als möglich abschlossen!

X.

Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

1860—61.

Zum zweiten Mal zum Prorector der Universität Heidelberg erwählt (vgl. oben 1. Abtheilung, Nr. IV), sprach Hundeshagen die größere Hälfte der nachfolgenden Abhandlung als Festrede zur Geburtstagsfeier des verstorbenen Großherzogs Karl Friedrich von Baden und zur akademischen Preisvertheilung am 22. November 1860. Sie erschien auch noch in demselben Jahr als Universitätsprogramm (Heidelberg 1860) und wurde in zwei Artikeln in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I, S. 232—266 und 444—490 (Berlin 1861, Verlag von Friedrich Schulze) wieder abgedruckt. Der in jenem Programm auf kaum drei Blätter zusammengedrängte Schlußabschnitt, welcher die deutsch-protestantischen Versuche zur Zurechtstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im 16. und 17. Jahrhundert noch kurz berührte, erschien hier in sehr bedeutender Erweiterung. Und da gerade dadurch der Inhalt des vorhergehenden Stückes (IX. D) wesentlich ergänzt wird (vgl. die Vorbemerkungen zu IX), so mußte diese Abhandlung gleich hier und zwar nach dem erweiterten Dove'schen Text als der letzten Redaction angereiht werden. Ihm sind nur einige wenige spätere Randbemerkungen Hundeshagen's beigefügt.

Ueber den Werth und die praktische Bedeutung dieser Untersuchung vgl. auch Riehm a. a. O., S. 88—91.

Die am Schluß des zweiten Artikels bei Dove a. a. O., S. 490 beigefügte Notiz: „Ein dritter Artikel wird das behandelte Thema bis

auf die neuere Zeit fortführen", wurde leider nicht ausgeführt, indem nur noch im dritten Jahrgang jener Zeitschrift (Heft 2, S. 232 bis 266) eine Abhandlung von Hundeshagen über „Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche" folgte. Da aber das Wesentliche derselben in ausgeführterer und vervollkommneter Gestalt in das letzte größere Werk Hundeshagen's, die „Beiträge zur Kirchenverfassungs-Geschichte und Kirchenpolitik" (1864), überging, so glaubten wir, sie in unsre Sammlung lieber nicht aufnehmen zu sollen. —

Das obengenannte Universitätsprogramm von 1860 leitet die Abhandlung mit folgenden Worten ein:

„Hochverehrte Herren Collegen!
Wertheste Herren Commilitonen!
Hochansehnliche Versammlung!

Das durch das Vertrauen der akademischen Corporation mir übertragene Amt verschafft mir bei der heutigen Jahresfeier des glorreichen Wiederherstellers unsrer Universität die Ehre, im Namen derselben vor Ihnen zu reden. Je höher ich eine solche Ehre zu schätzen weiß, um so stärker habe ich mich verpflichtet gefühlt, der verantwortungsreichen Aufgabe, die darin für mich liegt, zu allernächst zu genügen durch die Wahl eines der Bedeutsamkeit des Tages entsprechenden Thema's. Darf ich nun auch mit Zuversicht darauf hoffen, daß die Wahl meines Thema's der Würde unsrer akademischen Feier werde angemessen gefunden werden, so darf ich es in meinem persönlichen Interesse um so weniger unausgesprochen lassen, wie sehr ich mir bewußt bin, in meinen Ausführungen nur einen bescheidenen Beitrag zur Besprechung einer Frage zu liefern, an deren Lösung die ausgezeichnetsten Kräfte seit Jahrhunderten gearbeitet haben und zur Zeit noch arbeiten, und welche in unsern Tagen nicht nur einer gründlichen, sondern auch möglichst vielseitigen Stimmgebung von Seiten der Wissenschaft bedürftig ist. Ich gedenke nämlich Ihre Aufmerksamkeit hinzulenken auf das Verhältniß zwischen Staat und Kirche, näher: auf einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung dieses

Verhältnisses, und zwar 1) im alten Römerstaat, 2) unter den Völkern des christlichen Mittelalters und, wenn es die Zeit erlaubt, 3) im protestantischen Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Möchte mich bei den nachfolgenden Ausführungen von Ihrer Seite ein ebenso freundliches, als unbefangenes Interesse begleiten!"

D. H.

1.

Ein geordnetes Verhältniß zwischen Staat und Religion ist so alt als die bürgerliche Gesellschaft selbst und das Vorhandensein religiöser Lebensregungen in ihrer Mitte. Ein Verhältniß zwischen Staat und Kirche dagegen gestaltet sich nicht vor der beginnenden Ausbreitung der christlichen Religion. Die Idee wie die Wirklichkeit der Kirche haben das Christenthum zu ihrer Voraussetzung. Der Staat ist daher weit älter als die Kirche.

Die Verbindung zwischen Staat und Religion hat sich in den vorchristlichen Staaten verwirklicht in Angemessenheit zum Geist der vorchristlichen Religionen selber. Die vorchristlichen Religionen aber, so verschieden sie sonst unter sich sein mögen, haben doch darin etwas Gemeinsames, daß sie dem Gefühl der Abhängigkeit von höheren, schlechterdings weltbestimmenden Mächten theils zum Ausdruck, theils zur Stärkung und Fortpflanzung dienen. Für den Inhalt aller heidnischen Religionen ist der objective Ausdruck der Gedanke der Macht der Götter, der subjective Ausdruck die Abhängigkeit des Menschen von den Göttern. Die Vorstellung von der lediglich unter dem Gesichtspunkt der Macht gedachten Götterwelt entspricht auf Seiten ihrer Verehrer das Gefühl der Furcht. Zwar gehörten nun beide: die Idee der Macht der Himmlischen und das Gefühl der Furcht vor solcher Macht zum Wesen der Religion in allen ihren geschichtlichen Erscheinungen. Aber da, wo das religiöse Leben von dem Machtbegriff beherrscht ausschließlich oder überwiegend in der Furcht besteht, da steht

dasselbe im gleichen Grad noch auf seiner unvollkommenen Anfangsstufe; es fehlt ihm noch an dem höhern und höchsten sittlichen Inhalt, es gebricht ihm an einem wahrhaft idealen Element.

Auch die ausgebildetsten vorchristlichen Religionsformen, die griechisch-römische Religiosität betreffen wir im Ganzen noch auf dieser Stufe. Zwar ohne alle Beziehung zur Sittlichkeit blieb die Religion bei keinem der classischen Völker. Wie die Menschen, so billigen auch die griechischen und römischen Götter Gerechtigkeit und Treue, und haben Mißfallen am Unrecht und Verbrechen. Daher sind sie die Rächer der Blutschuld, des Meineids und anderer Verbrechen. Auch die Gesetze stehen unter ihrer Obhut, und löbliche Sitten und Gebräuche sind geheiligt durch ihr Gebot. Aber die Erweckung und Stärkung des sittlichen Lebens um seiner selbst willen, die Erhebung des Menschen über die Welt durch die Kraft sittlicher Gesinnung, die Pflanzung einer Weltanschauung, welche idealen Werthen durchgreifend den Vorrang anweist vor realen Gütern, ein Leben, das seine ideale Vollendung erharrt in einem himmlischen Jenseits, — das alles war nicht Sache der antiken Religionen. Wie überhaupt das Heidenthum nur Irdisches verheißt und gewährt, so empfehlen auch die alten Religionen häusliche und bürgerliche Tugend nur, weil ohne sie weder das Haus Freude und Frieden gewährt, noch das Vaterland fest und sicher steht.

In der hervorstechenden Bezogenheit der Religion auf diese Seite des irdischen Lebens aber wurzelt zugleich ein charakteristisches Kennzeichen für den Geist der antiken Welt: ihre lebhafte Anerkennung der Bedeutung des religiösen Elements für die bürgerliche Gesellschaft.

Den Staatsmännern der antiken Welt ist die Macht religiösen Glaubens über die Gemüther nicht verborgen geblieben, am wenigsten den römischen. Die Männer der ältern Zeit haben sie lebendig an sich selbst empfunden. Römische Schriftsteller legen das Bekenntniß ab: unsre Vorfahren waren die Religiösesten unter den Sterblichen; der Glaube an das Walten der Götter in den Angelegenheiten der Menschen erfüllte die Brust Aller mit Frömmigkeit *).

*) Sall. Cat. 12: „Nostri majores, religiosissimi mortales.“ Liv. I, 21:

Das war allgemeiner Glaube der alten Zeit und das lebendige Princip ihrer Pflege der Religion von Staatswegen, daß die Erfüllung der religiösen Pflichten dem Staat den Schutz der Götter sichere, und daß die Götter Rom groß gemacht haben um der Frömmigkeit des Volkes willen. Was von den Einzelnen gilt, das gilt auch vom Staat als Ganzem. Der Staat gab Gebote über Verehrung der Götter und belehrte über deren genaue Befolgung den Privatmann. Die Pflichten des Staates sind bestimmten Priestern aufgetragen, und der Staat wacht über die pünktliche Erfüllung der ihnen obliegenden complicirten Cultusvorschriften. Schon seit der Zeit der Könige hat der Staat die Leitung des Cultus, und die Priester stehen unter ihm. In der ersten Periode findet sich das Regiment über den Staat und die Verwaltung des Cultus ungetrennt in der Hand der Könige. Sie sind Richter und Hohepriester in Einer Person. Der römische Staat ist zugleich eine stammverwandte und durch den Cultus engverbundene Religionsgemeinde *). Die Könige vollzogen theils persönlich die im Namen und Interesse des ganzen Staates dargebrachten Opferhandlungen, theils führten sie kraft ihres Amtes die Aufsicht über alle ceremoniae, auf deren genauer Erfüllung das Wohl der einzelnen Theile des Staates beruhend gedacht wurde **). Von einem nicht geringern Gefühl der Bedeutsamkeit der Religion für den Staat ist nach Abschaffung des Königthums die römische Republik durchdrungen. An die Stelle des Königs tritt jetzt in beiden obengenannten Stücken ein Pontifex maximus aus patricischem Geschlecht. Ja das jus sacrorum, die gesammte Befugniß zu priesterlichen Functionen bei dem Staatscult ziehen die regierenden patricischen Geschlechter ausschließlich in den Kreis ihrer Prärogativen; nur patricische Abkunft allein gilt als zu den priesterlichen Functionen befähigend, die plebs ist davon ausge=

„Deorum assidua insidens cura, quum interesse rebus humanis coeleste numen videretur, pietate omnium pectora imbuit.“

*) Handbuch der römischen Alterthümer, nach den Quellen bearbeitet von W. A. Becker, fortgesetzt von J. Marquardt (Leipzig 1856), Bd. IV, S. 62.

**) Becker a. a. O., S. 207.

schlossen. Erst als im Jahre 366 das Consulat den Plebejern zugänglich geworden war, erhielten diese gleichzeitig den Zutritt zu demjenigen der großen Priesterthümer, welches dem plebejischen Cult gewidmet war, dem Decemvirat. Im Jahre 300 v. Chr. aber gewährte ihnen die lex Ogulnia denselben Antheil am Pontificat und Augurat, und damit die Berechtigung zu allen politisch wichtigen Priesterthümern. Was die Wahl zu den großen Priesterthümern betrifft, so wurde erst in der spätern Zeit der Republik, im zweiten punischen Krieg, zuerst die Wahl des Pontifex maximus Angelegenheit des ganzen Volks in den Comitiis tributis. Auf die Besetzung der übrigen Priesterthümer, mit Beseitigung der bisherigen Uebung der Cooptation, erlangte das Volk erst im Jahre 104 Einfluß durch die lex Domitia de sacerdotiis *). In wie hohem Ansehen aber um jene Zeit das Amt des Pontifex maximus in Rom stand, davon geben die lebhaften Wahlkämpfe um dies Amt **), wie die fast ausnahmslose Berufung nur curulischer Männer zu demselben Zeugniß.

Mit dem Aufhören der Geschlechterprivilegien ging man also wieder auf das Princip der ältesten Zeit: der Einheit des Staats in religiöser wie in politischer Beziehung zurück. Damit beginnt nicht nur die glänzendste Periode der römischen Geschichte, sondern damit vollendet sich auch die organische Verbindung des geistlichen und weltlichen Regiments, welche ein so charakteristischer Zug der römischen Verfassung ist. Aber in richtiger Beurtheilung des römischen Charakters soll einst Cato von dem Einfluß griechischer Bildung auf denselben prophezeit haben: „Quandocunque ista gens suas litteras dabit, omnia corrumpet.“ ***) Diese Voraussagung ging in Erfüllung, wenn auch nicht im ganzen Umfang. Hatte in Griechenland schon mehrere Jahrhunderte früher eine zum Theil frivole Skepsis den Glauben an die Götter des Vaterlands

*) Becker a. a. O., S. 62. 73.

**) Liv. XXV, 5: „Comitia inde pontifici maximo creando sunt habita ... Tres ingenti certamine petierunt ... Intra centum et viginti annos nemo praeter P. Cornelium Calussam pontifex maximus creatus fuerat, qui sella curuli non sedisset.“ Becker, Bd. IV, Abth. 3, S. 139 ff.

***) Plin. H. N. XXIV, 1 (7), § 14.

untergraben, so trat seit der Bekanntschaft der Römer mit griechischer Philosophie auch in Rom ein ähnlicher Zwiespalt ein zwischen der Staatsreligion und der subjectiven Ueberzeugung. Er beginnt schon mit der Zeit des Dichters Ennius († 169) und setzt sich seitdem fort. Das tiefste Fundament der bisher geschilderten religiösen Institutionen Roms wurde dadurch gründlich erschüttert, daß der persönliche Glaube, aus welchem sie hervorgewachsen waren, in den Kreisen der Staatsleitung aufhörte. Aber merkwürdig und für Rom charakteristisch genug ist, daß dies veränderte persönliche Verhältniß der Schätzung des in überlieferter Geltung stehenden religiösen Elements in anderer Richtung keinen Abbruch that. Dieser Bruch zwischen der höhern Bildung und der populären Mythologie erfolgte gewiß ebenso natürlich als unvermeidlich; aber dennoch lag es gewissermaßen im Charakter der beiden classischen Völker des antiken Heidenthums, daß aus diesem Bruch eine Sollicitation zur eigentlichen Antastung des Bestandes der Volksreligion nirgends sich entwickelte. Denn wie die griechische Welt, nachdem sie die Beute des Unglaubens geworden war, ihrer künstlerisch gestalteten Mythologie auch fortan für ihre Kunstzwecke bedurft hatte, so bedurfte das Römerthum seiner Götter für seine Staatszwecke. In demjenigen, was den weltgeschichtlichen Beruf einer jeden der beiden Nationalitäten ausmacht, fand auch die Volksreligion noch Jahrhunderte lang ihren Halt. Mochten auch römische Staatsmänner zu den Zeiten des Untergangs der römischen Republik durch die Doctrinen der Stoa, der Akademie oder endlich durch die Lehren Epikur's, welche bei ihnen Eingang gefunden hatten, längst schon dem alten Römerglauben entfremdet worden sein, so entging ihrer Beobachtung darum doch nicht der fortdauernde Einfluß desselben auf ihre Mitbürger, seine Wirkung auf die Massen. Das letztere Moment ist für die Auffassung der Religion auf Seiten der römischen Staatsmänner schon vor Cicero's Zeiten das entscheidende. Die überlieferte Religion ist für sie ein wichtiger Theil der Machtmittel, über welche der Staat gebietet, und deren er nicht entrathen kann, ohne damit seine Sicherheit im Innern in Frage zu stellen, seinen Bestand zu gefährden. Die Stellung, welche hiemit der Religion im römischen Staat zu Theil wurde, war ganz analog dem römischen Staats=

begriff selber. Der römische Staat ist die Einheit des römischen Volks, zusammengehalten durch die ihm zu Gebot stehenden Machtmittel, geordnet nach den in Kraft stehenden Gesetzen, geschützt in seiner innern Gliederung wie in seiner Selbständigkeit und Mission nach außen durch beide. Demgemäß wie der römische Staatsbegriff von keinem höhern Gedanken getragen wird als dem der Macht des Ganzen über das Subject, über das Volksganze der urbs und über die der letztern unterworfenen Völker, so ist auch für die Staatsmänner Roms die Religion nichts Höheres als eine bedeutsame Realität für das Staatsleben. Es ist nicht gleichgültig, wenn der römische Bürger fremden Sitten und Gebräuchen sein Haus öffnet, weil durch Antastung der hergebrachten Sitte der Staat an der Kraft seines innern Zusammenhalts eine Einbuße erleidet; es ist aber aus demselben Grund noch weniger gleichgültig, wenn die Bürger Culten, welche von denen der Väter abweichen, ihren Sinn zuwenden. So ist die pietas schätzbar als Anhänglichkeit an den mos patrius, die Religion ist ein Theil des nationalen Ethos. Aber am wichtigsten ist ihre furchterweckende Eigenschaft. Es mangelt für diese Auffassung der Religion nicht an unzweideutigen Zeugnissen. Der Grieche Polybius, unter den Römern lebend, der Freund des jüngern Scipio, der Geschichtschreiber Roms, der Bewunderer der römischen Einrichtungen, der die Größe Roms als τὸ κάλλιστον καὶ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τυχῆς erklärt *), in seiner eigenen Person Zeuge dafür, wie der griechische Geist in religiöser Hinsicht damals bei einem völligen Nichts angelangt war, rechnet nichtsdestoweniger unter die Vorzüge des römischen Staates auch dies, daß alle seine Einrichtungen auf den Glauben an die Götter gegründet seien **). Vielen werde dies auffallend erscheinen. „Mir aber scheint es", fährt er fort,

---

*) Polyb. Reliqu. Histor. VIII, 4.

**) Ibid. VI, 56: *μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς τὸ βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν. Ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγῴδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ᾽ αὐτοῖς εἴς τε τοὺς κατ᾽ ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως, ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. Ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον κ. τ. λ.*

„man habe um des gemeinen Haufens willen dies so veranstaltet. Wollte man aus lauter weisen Männern einen Staat bilden, so wäre vielleicht ein solches Verfahren gar nicht nöthig. Da aber jeder Volkshaufe leichtsinnig und voll ausschweifender Begierden ist, voll unvernünftigen Zornes, heftiger Wuth, so bleibt nichts Anderes übrig, als sie durch unsichtbare Schreckmittel und dergleichen Schaudergeschichten im Zaume zu halten (*λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν*). Daher scheint es mir, daß die Alten die Vorstellungen von den Göttern, und die Lehre von der Unterwelt keineswegs ohne Grund unter dem Volke verbreitet haben, und daß weit leichtsinniger und unvernünftiger die verfahren, welche sie jetzt entfernen."

Es dauert nicht viele Jahrzehnte, so kommen ganz ähnliche Erklärungen auch von Seiten eingeborner römischer Staatsmänner zum Vorschein. Von P. Mucius Scävola, nicht dem Augur, sondern dem Pontifex, welcher im Jahre 671 nach Roms Erbauung von den Anhängern des Marius im Tempel der Vesta ermordet wurde, welchen Cicero verehrt als jurisperitorum eloquentissimus et eloquentium jurisperitissimus, meldet Augustin: „Disputasse tria genera Deorum: unum a poëtis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse." *) Dazu wird von Scävola gerechnet die Erkenntniß, daß Herkules, Aesculap, Castor und Pollux keine Götter seien; ferner: „Quod verus Deus nec sexum habeat, nec aetatem, nec definita corporis membra." Das poëticum genus verwirft Scävola unter Anführung bekannter Beispiele, denn: „Nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur, atque ab deorum natura longe absit. Haec", bemerkt Augustin in Beziehung auf das secundum genus mit einem gewiß gerechtfertigten Seitenblick auf das pontificale Amt Scävola's, „Pontifex nosse populos non vult: nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat, falli in religione civitates." Dem ursprünglichen religiösen Be=

*) Augustin. de civit. Dei VI, 27.

wußtsein bereits entfremdet ist auch der Gelehrteste unter den Männern des alten Rom, M. Terentius Varro, der Zeitgenosse von Pompejus und Cäsar. Aber auch er trat nicht polemisch gegen die religiöse Ueberlieferung seines Volkes auf, sondern nahm conservativ für dieselbe seinen Standpunkt. Ein durch und durch ernster Charakter, wie Varro war, gab es ihm Anstoß, daß die dilettantische Beschäftigung mit griechischer Lehre bisher nur zu dem negativen Resultate geführt hatte, daß man die überlieferte Religion verachtete, ohne etwas Besseres dafür zu gewinnen. Indem er namentlich die sittliche Reinheit der ältesten römischen Vorstellungen von den Göttern durch die sinnlichen Dichtungen der Griechen mit Recht gefährdet fand, verwarf auch er nicht bloß die Erfindungen der Dichter, insofern sie Unwürdiges von den Göttern verbreiteten: „multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta“ *), sondern wendete zugleich die stoische Philosophie an, um durch physikalische Erklärung der altrömischen Götterhypostasen im Geist jener Philosophie die römische Religion zu einem innern Verständniß zu bringen **). Allein viel zu praktischen Sinnes, um zu glauben dadurch die Masse des Volkes befriedigen zu können, hat auch Varro dem Zwiespalt zwischen der Staatsreligion und der subjectiven Ueberzeugung durch ähnliche Unterscheidungen, wie Scävola, einen Ausdruck gegeben. „Tria genera theologiae“, meldet Augustin von ihm, „dicit esse, . . . eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile . . . Mythicon appellant, quo maxime utuntur poëtae; physicon, quo philosophi; civile quo populi . . . Tertium genus est, quod in urbibus cives, maximé sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, quae sacra et sacrifica facere quemque par sit. Prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.“ ***) Ferner: „Multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac

*) Augustin. de civit. Dei VI, 5.
**) Becker a. a. O., S. 67 ff.
***) Augustin. l. c. VI, 2.

mysteria taciturnitate parietibusque clausisse." „Hic certe", fügt Augustin bei, „totum consilium prodidit sapientium, per quos civitates et populi regerentur." *) Wir übergehen hier eine Reihe anderer treffender Bemerkungen, welche der christliche Kirchenschriftsteller von seinem Standpunkt aus gegen diese Unterscheidungen einer Theologie der Dichter, der Philosophen und der Staatsbürger macht, und beschränken uns auf Mittheilung einer Frage, die er an Varro richtet: „Quid hic agit humanum quamvis excellentissimum ingenium? Quid tibi humana licet multiplex ingensque doctrina in his angustiis suffragatur? Naturales deos colere capis, civiles cogeris." **) Mit dem Wort „Bedrängniß" hat Augustin den Varronischen Standpunkt richtig bezeichnet. Die Absicht der Volkstäuschung um der Täuschung willen liegt einem Charakter, wie Varro, gänzlich fern. Aber zwei Forderungen stellen sich ihm einander gegenüber: die Pflicht der philosophischen Wahrheit die Ehre zu geben und die Pflicht des Patrioten, dem der alte unbefangene Glaube um seiner Wirkung willen unentbehrlich und durch philosophische Doctrinen bei der Masse des Volks nicht ersetzbar scheint. Im Conflict beider Forderungen erringt bei dem Römer der Patriotismus über die Philosophie den Sieg. Ganz im gleichen Falle finden wir Cicero. Er ist im Stande, zu eifern gegen die superstitio ***); aber die instituta majorum tueri sacris caeremoniisque retinendis †) hält auch er für unerläßlich, weil er die opinio vulgi ad magnas utilitates reipublicae gereichen sieht ††).

So gehört seit Ausgang der punischen Kriege zur römischen Staatspraxis die Civiltheologie, d. h. eine Auffassung und Behandlung der Volksreligion lediglich vom Standpunkte des äußerlichen Staatsinteresses. Für die Staatsleitung ist die inwendige Betheiligung an den vaterländischen Culten hinweggefallen,

*) Augustin. l. c. IV, 31.

**) Ibid. VI, 6.

***) pr. Cluent. 61. 171; de Nat. D. II, 2. 3. Tusc. I, 5. 6.

†) De Div. II, 72. 148; cf. De leg. II, 7. 16.

††) De Div. I, 16; II, 33. 70: „Retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates reipublicae mos religio disciplina jus augurum, collegii auctoritas."

übrig geblieben lediglich eine religiöse Thatsächlichkeit, die sich nicht nur nicht antasten läßt, sondern welche Schonung, ja Pflege verlangt, weil sie eine von der Staatswohlfahrt unzertrennliche politische Realität ist. Die civiltheologische Staatskunst besteht darin, daß man versteht, die Vortheile derselben möglichst auszubeuten, ihre etwaigen Nachtheile möglichst zu verhüten. Diese Auffassung blieb in thesi geltend, so lange es überhaupt einen römischen Staat gab. Sie wurzelte tief im politischen Geist des Römerthums. Sie wird festgehalten bei den mehrfach angestellten Versuchen der Restauration des alten Römerthums in der spätern Kaiserzeit. Nichts aber ist für das Verwachsensein der Civiltheologie in die Staatspraxis so bezeichnend, als daß sogar die ersten christlichen Kaiser das mit ihrer Würde verbundene Amt der Pontifices maximi noch beibehalten. Erst Gratian war es, welcher im Jahre 382 dieser Würde entsagte *).

Um die richtige Taxation der objectiven Seite der römischen Civiltheologie zu finden, wenn man von ihr die subjective, wie billig, unterscheidet, braucht man nicht eben Christ zu sein. Schon der fromme Götterdiener Plutarch spricht sie derb, aber ehrlich aus mit den Worten: „Er erheuchelt Gebet und Anbetung aus Furcht vor der Menge und spricht Worte aus, die seiner Ueberzeugung entgegen sind, und indem er opfert, erscheint ihm der schlachtende Priester nur wie ein Koch.“ **)

Auch konnten Gesichtspunkte, wie der gezeichnete der römischen Civiltheologie, ihrer Natur nach immer nur unter gegebenen Umständen und nicht auf die Dauer von eigentlicher Wirkung sein. Denn hatte auch die Civiltheologie die Bestimmung, dem Bestand des römischen Staates Dienste zu leisten, so läßt sich doch unmöglich übersehen, daß umgekehrt auch die Pflege, welche ihr gewidmet wurde, auf Motiven beruhte, welche einen in gewissem Grad noch unversehrten Bestand des römischen Staates selber zur Voraussetzung hatten. Als daher der alte römische Staat aus vielen Ursachen unwiderstehlich seiner Auflösung entgegenging, so mußte selbstverständlich auch Eifer wie Zahl ihrer philosophischen

*) Zosimus IV, 36.

**) Plutarch in der Schrift: „Non posse suaviter vivi sec.“ Epicur., c. 22.

Adepten nachlassen. Ihr mythologischer Inhalt, in welchem durch die von der Phantasie gewobene Hülle ein verworrenes religiöses Gefühl und ein noch schwächerer sittlicher Gedanke nur durchschimmerte, vermochte der geschlossenen Kritik und der dogmatischen Gedankenstrenge der theologia philosophica nicht aus eignen Mitteln die Spitze zu bieten. So nachhaltig also auch die Macht der altrömischen Traditionen war, und so fest die Anhänglichkeit an dieselben auch noch in einem Qu. Aurelius Symmachus *) und in den Interessen einzelner anderer patriotischer Gemüther selbst der spätesten Römerwelt wurzeln mochte, so war es doch um die eigentliche Wirkungskraft der römischen Staatsmythologie bereits geschehen, noch ehe das Christenthum mit ihr in ernstere Conflicte zu treten begann.

2.

Das Christenthum war, wie die alten Culte, eine Religion im Staat und zwar im römischen Staat; aber es war nicht wie jene eine Religion für diesen oder für irgend einen einzelnen Staat überhaupt. Jene hatten den Staatsbürger seinen vaterländischen Göttern gegenübergestellt, dieses stellte den Menschen gegenüber seinem Gott, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, der seine Ehre mit keinem andern theilt. Jene hatten neben dem Zwang des Gesetzes zu ihrem sittlichen Inhalt die Furcht, dieses die Liebe und die Regungen des in vorher ungekannter Tiefe und Lebendigkeit erweckten Gewissens. Auf der Seite jener steht die Religion als mos patrius und nationales Ethos, hier als geistiger Universalismus, für welchen Volksthümlichkeit und Volksgliederung keine Schranke mehr bilden. Dort erwächst aus der polytheistischen Zersplitterung von selbst eine tolerante, höchstens defensive Stellung der einzelnen Nationalkulte zu einander; hier entwickelt sich aus dem universalistischen Monotheismus unabtrennbar ein offensiver Propagationstrieb, eine nie ruhende Expansivkraft, und mit der Fassung der Religion unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit und des Heils gewinnt im Christenthum zuerst das religiöse Leben jene streng exclusive Hal=

*) Spätere Randbemerkung: „Eine höchst charakteristische Aeußerung des Symmachus siehe bei Hagenbach, Kirchengeschichte, 3. Aufl., Bd. I, S. 362."
D. H.

tung gegenüber jedem andern Cultus, wie sie im Wesen des objectiven Wahrheits- und Heilsbegriffes von selbst gesetzt ist. Endlich: dort ein beharrliches Zusammenfallen des religiösen Gemeinschaftstriebes mit dem politischen, hier eine ebenso in den Verhältnissen von außen gegebene als dem innern Wesen entsprechende Neigung zur socialen Gestaltung des religiösen Lebens als eines besondern im Unterschied vom Leben des Staates, mit einem Wort zur Gründung einer Kirche.

Der Gedanke eines Gemeinschaftslebens auf Grundlage der Religion ist den vor- und außerchristlichen Religionskreisen bekanntlich nicht fremd. Allein so viel lebendiger der Trieb zu religiöser Vergesellschaftung auch im Christenthum thatsächlich ist im Vergleich zum Vorchristenthum, so ist nicht etwa mit der intensiven Energie in den Aeußerungen dieses Triebes allein schon das erschöpft, was im Wesen des Begriffs der Kirche liegt. Das, was die religiöse Gemeinschaft zur Kirche macht, ist lediglich ihre universalistische Tendenz, ihr rastloser Trieb zur Ausbreitung, ihr Bewußtsein von der Bestimmung, der Einheit ihres Princips die gesammte Menschheit zu unterwerfen, also geradezu für diesen Trieb nur erst an den Grenzen des Erdballs die Grenze zu finden, im technischen Ausdruck ihr Drang zur Katholicität. Mag daher auch der Ausdruck Kirche immerhin in populärer Verallgemeinerung gebraucht werden: im eigentlichen Sinn ist er überall unanwendbar, wo die Religion nichts Anderes ist als eine besondere Manifestation eines Nationallebens, als eine der Erscheinungsseiten des durch die Volksart bestimmten staatlichen Daseins. Der Begriff der Kirche hat zu seiner Voraussetzung das Gegentheil einer solchen Stellung der Religion. Er beruht auf der directen Negation des Dafürhaltens, als ob dem Individuum seine höchste und ewige Stellung, wie im Heidenthum und selbst noch im Mosaismus, vermittelt werde durch die äußere Institution oder die Volksangehörigkeit. Vielmehr indem im Christenthum dem Individuum jene höchste und ewige Stellung lediglich vermittelt wird durch sein menschheitliches Geschaffensein von und zu Gott und die weltgeschichtliche Erlösungsthat Gottes, so greift damit auch der sociale Lebenstrieb des Christenthums weit über die Grenzen des einzelnen volklichen und staatlichen Daseins hinaus,

und eben damit ist die Kirche eine vom Staat unterschiedene Gruppirung und Ordnung des Lebens. Die Kirche ist ihrer Idee nach darauf angelegt, selber eine civitas, ein in dem Umkreis ihrer besonderen Bestimmung selbständiges Gemeinwesen, ja, wenn wir die Worte in einer gewissen Verallgemeinerung gebrauchen dürfen, ein Staat zu sein, ein Reich, und wenn auch nicht ein Reich von dieser Welt, doch ein Reich in dieser Welt. Wir wünschen, daß es uns gelingen möge, weiter unten zu zeigen, daß das Fehlerhafte ihrer zeitweiligen Entwicklung nicht darin gelegen hat, daß sie ein Staat im Staat, sondern daß sie der Staat im Staat zu sein begehrte, d. h. die souveräne Suprematie über das irdische Leben in allen seinen Richtungen und Ordnungen in den Kreis ihrer vermeintlichen Berechtigungen hineinzog.

Ist das das Wesen der Kirche, so ergibt sich daraus, wie groß die Fülle solcher Beziehungen zwischen Staat und Religion war, welche gänzlich neu, dem Alterthum völlig fremd gewesen waren. Es entsprang daraus die für beide Theile gleich wichtige Forderung einer bestimmten Regelung der Beziehungen zwischen zweien Staaten oder Reichen, welche auf dem Boden dieser Welt neben einander bestehen und Bestand behaupten wollen, mit einem Wort: die Bestimmung und Begrenzung des Wechselverhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Für einen Staat, der, wie der römische, auf den Traditionen einer langen Reihe von Jahrhunderten ruhte, war diese Verhältnißbestimmung keine leichte Aufgabe. Aber wahrlich nicht weniger schwer war diese Aufgabe für eine Kirche, die dem Keim nach im Besitz von Wahrheiten sich befand, welche die Welt umgestalten sollten, aber die bei aller heldenmüthigen Treue in Festhaltung dieser Wahrheiten und bei aller Begeisterung für dieselben noch weit entfernt war von einer klaren geistigen Durchdringung ihres Besitzes, deren Glieder, im Götterdienst erwachsen, vom Heidenthum umgeben, von der vorchristlichen Bildung in allen ihren Richtungen beeinflußt, fast jeden reinern christlichen Gedanken Jahrhunderte lang noch der ererbten Bildungsform mühsam abzukämpfen genöthigt waren.

In welch grellem und doch wie entschuldbarem Mißverständniß stehen sich daher drei Jahrhunderte lang Staat und Kirche einander

gegenüber! Nicht die Religiosität, sondern die Irreligiosität, der vermeintliche Atheismus der Christen ist es, welcher im Anfang das Volk mit Haß, die Staatsmänner mit Bedenken gegen die Glieder der christlichen Kirche erfüllt; bald aber ist es deren genossenschaftliche Verbindung, welche den Glauben derselben als staatsgefährliche Superstition, und endlich die Weigerung der Christen an den cerimoniis Romanis zu Ehren der Kaiser sich zu betheiligen, welche das Bekenntniß zum Christenthum als offenes Staatsverbrechen stempelt. Dabei begegnet man der charakteristischen Erscheinung, daß meist gerade von den edleren und sittlich hervorragenden Persönlichkeiten auf dem Thron der Cäsaren, welche dem sinkenden Römerthum einen innern und äußern Halt zu geben versuchten, wie Trajan, Marc Aurel, Decius, Diocletian, die blutigsten und eigentlich systematischen Verfolgungen ausgingen. Ueberall, am deutlichsten aber bei Marc Aurel, springen die civiltheologischen Motive zu diesem Vorgehen in die Augen. Wie natürlich, daß ihrerseits von der Kirche der Staat nicht etwa bloß zu der „Welt" gerechnet wird, welche der Christ zu fliehen hat, sondern daß ihr die Staatsgewalt als die antichristische Macht erscheint, deren losgebundene Schrecken zu den Vorboten der baldigen und sehnlichst erwarteten Wiederkunft Christi gehören. Volle zwei Jahrhunderte ist der baldige Untergang des Römerstaats und die damit unausbleiblich verbundene Umgestaltung des gesammten Weltzustandes die stille Hoffnung, welche in den Herzen aller Christen lebt.

Dagegen bedarf es andrerseits kaum der Bemerkung, wie sehr drei Jahrhunderte schweren Druckes und grausamer Verfolgung den gesellschaftlichen Zusammenschluß der Christenheit befördern, ihrer socialen Organisation zur Entwicklung verhelfen, ihr genossenschaftliches Selbstbewußtsein zur Reife bringen mußten. In der That war nach allen diesen Beziehungen das innere corporative Leben der Kirche bereits zum Abschluß gekommen, als mit Kaiser Constantin der Zeitpunkt eintrat, welcher ihr eine andere Art von Verhältniß zum Staat gestattete und zum Bedürfniß machte. Auch ihren Namen hatte sich die Kirche bereits gegeben. Mit der Benennung katholische Kirche hatte sie den für die Bezeichnung ihres Wesens durchaus angemessenen Namen damals mit richtigem

Instinct längst schon gefunden. Schon um 169 zeigt die Forschung diesen Ausdruck als Aufschrift eines offenen Briefes, in welcher die Gemeinde zu Smyrna von dem Märtyrertode ihres Bischofs Polykarpus Anzeige macht an die gesammte Christenheit *).

Ein unschätzbarer Vortheil war es für die katholische Kirche, daß ihre Verfassung in einer Zeit sich gebildet hatte, wo sie ein geschlossenes, in ihrer innern Entwicklung noch keinerlei bestimmenden äußern Einflüssen ausgesetztes Ganzes war. Als ein solches durch ihre Bischöfe regiertes fertiges Ganzes trat sie in den neuen Zeitabschnitt hinüber, welcher ihr den Frieden von Seiten der römischen Staatsgewalt und je länger desto mehr die Gönnerschaft derselben brachte. Das Vortheilhafte lag darin, daß sie fürs Erste jeder Kritik enthoben war, indem von Seiten der römischen Kaiser diese ganze Kirchenverfassung, wie sie damals bestand, die monarchische Einheitlichkeit in der Regierungsform ihrer Diöcesen mit inbegriffen, als ein Theil des Christenthums selber betrachtet wurde, als eine göttliche, von der Stiftung durch Christus und die Apostel ausgegangene Institution, an welcher menschliche Willkür nichts ändern dürfe. So besaß die Kirche, als nun ihre Zeit gekommen war, ein festes Substrat und geeignetes Organ für die Manifestationen ihres längst schon gewonnenen Selbstbewußtseins.

Dieses gesellschaftliche Selbstbewußtsein, oder richtiger: Selbstgefühl, im Feuer der Verfolgung erobert und behauptet, ist von nun an für alle Zeiten der bewegende Factor für die Gestaltung ihres Verhältnisses zum christlich gewordenen Staat.

In dem altrömischen Gedanken der erhabenen Würde der urbs, welcher die Herrschaft über den orbis zugefallen, hatte sich gewiß einst ein hoher Grad stolzen Selbstgefühles ausgedrückt. Aber wahrlich nicht geringer ist das Selbstgefühl, von welchem die Kirche des römischen Reiches sich schon vor Ablauf ihres 3. Jahrhunderts durchdrungen zeigt. Der Bischof Irenäus († 202) schreibt: „Man darf die Wahrheit nicht bei Fremden suchen, die man leicht von der Kirche erhalten kann. Denn in ihr haben die Apostel als in einem reichen Behältniß aufs vollkommenste das nieder=

*) Epistola ecclesiae Smyrnensis de martyrio Polycarpi; Euseb. histor. eccles. IV, 15.

gelegt, was zur Wahrheit gehört. Aus ihr schöpft also jeder, der da will, den Trank des Lebens. Sie ist der Eingang zum Leben; alle andern hingegen sind Diebe und Mörder. Deßwegen muß man sie meiden und dagegen die Lehre der Kirche lieben und sorgfältig annehmen." *) Alle, welche eine Trennung von der Kirche verursachen, und Alle, welche außer der Kirche sind **), übergibt Irenäus feierlich dem Strafgericht Gottes. Der Carthaginenser Tertullian († 220) äußert: „So wie wir Gott unsern Vater nennen, so ist die Kirche unsre Mutter." ***) Er vergleicht die Kirche in ihrer Eigenschaft als alleinige Retterin vom gewissen Verderben mit Noha's Arche †). In noch mehr gesteigerter Weise finden sich diese Vorstellungen wiederholt in einer seitdem für diese Materie classisch gewordenen Schrift des Bischofs Cyprian von Carthago († 258): „Es ist nur eine Kirche, welche sich durch ihre Kraft auf Viele ausbreitet, so wie die Sonne Ein Licht, aber viele Strahlen hat, wie ein Baum viele Aeste hat, die aber alle aus Einer Wurzel entspringen. Nimm den Strahl von der Sonne weg, so bleibt bei der Trennung kein Licht übrig; brich den Ast vom Baum, so vermag er keine Früchte mehr zu tragen. So breitet die vom Herrn erleuchtete Kirche über den ganzen Erdkreis ihre Strahlen aus und ist doch nur Ein Licht, welches allenthalben ausgestreut ist, ohne daß die Einheit getrennt würde." Ferner: „Wer die Kirche Christi verläßt, gelangt auch nicht zu der Belohnung Christi. Er ist ein Fremder, ein Unheiliger, ein Feind. Wer nicht die Kirche zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben." ††) Nach diesen Stimmgebungen im 2. und 3. Jahrhundert erscheint der Glaube an die Eine heilige katholische Kirche schon urkundlich in den öffentlichen Bekenntnissen †††) als eigener Artikel; im 4. Jahrhundert spätestens hat die Kirche damit ihr eigenes Dasein und ihre Würde zum Dogma erhoben.

*) Iren. Haeres. III, 4.
**) Ibid. IV, 26. 33.
***) Tertull. de praescr., c. 21.
†) Tertull. adv. Marc. 4, 11; de bapt. 8.
††) Cyprian. de unitate ecclesiae, p. 108. 109.
†††) Cyrill. Hieros. Catech. XVIII, 22—26. Epiphan. Ancor. 120. 122.

An den Gedanken ihrer socialen Unabhängigkeit vom Staat war die Kirche in Folge ihrer factischen Lage von Anfang an gewöhnt gewesen; nicht minder, und zwar unbeschadet des bürgerlichen Unterthanengehorsams ihrer einzelnen Glieder, auch an den Gedanken der Erhabenheit der kirchlichen Lebensordnung als Ganzes über den von heidnischer Superstition und heidnischen Lastern erfüllten Staat. Wie hätten sich jene gewohnten Gedanken von Unabhängigkeit und Erhabenheit nicht fortbilden sollen zum Gedanken eines wirklichen Vorrangs, nachdem beide Lebensordnungen auf dem Boden der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit mit der Forderung wechselseitiger Anerkennung neben einander standen? Denn ist etwa die Erde über dem Himmel oder nicht vielmehr der Himmel über der Erde, und ist darum das Heilige nicht erhaben über das Profane, das Geistliche ein Höheres als das Irdische, der Stand, der das Organ geistlicher Gnadenspendungen zum ewigen Leben ist, von einer Bedeutung, welche die jeder weltlichen Rangstufe weit überragt? Ist deßhalb die civitas Dei nicht über der civitas hujus mundi?

Auch den heidnischen Religionen hatte es nicht an einem gewissen Idealismus gefehlt. Aber das Heidenthum kannte keinen Himmel, keinen Uebergang aus dem diesseitigen Leben zu einem wahrhaft realen jenseitigen, keine Hoffnung auf Erwerb himmlischer Güter. Sein Idealismus blieb beschränkt auf die Gewinnung dessen, was das irdische Leben an idealen Gütern bietet. Die christliche Kirche dagegen lehrte einen Himmel kennen, sich selber als die Pforte und Wegweiserin zu einem ewigen Leben. Sie erschloß der Menschheit den Sinn für die Realität einer unsichtbaren Welt, für den unendlichen Werth von Gütern, wie sie die Welt nicht zu geben vermag. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" (Matth. 16, 26.) Vom Standpunkt dieses Idealismus stellte sie die obigen Vergleichungen an. Sie waren die Grundgedanken, von denen aus die Kirche ihre Theorie vom Verhältniß zwischen Kirche und Staat stets ausgeführter hervorbildete. In der Durchdringung der Menschheit mit einer Alles, was die Welt zu bieten vermag, unendlich überragenden Schätzung dessen, was die Welt nicht zu bieten vermag, lag der Quell für

die wachsende moralische Kraft, welche von da an ihrer Praxis zum Stützpunkt gedient hat. Idealer Elemente ist, wir wiederholen es, auch die außerchristliche Menschheit niemals ganz baar gewesen. Aber in umfassendern Kreisen einen Idealismus gepflanzt zu haben, welcher träge, in Selbstsucht zusammengeschrumpfte Massen durch ein ideales Ferment emportreibt*), zu Zeiten selbst in niedern, sonst an der Scholle klebenden Menschheitsregionen einen Hunger nach dem Idealen, einen in hohen Wogen gehenden Enthusiasmus für das Ideale erzeugt zu haben, das ist erst das Werk der Kirche gewesen, welche, absehend von allen natürlichen wie geschichtlichen Unterschieden innerhalb der Menschheit, mit ihrer Predigt vom Evangelium als einer Kraft Gottes die da selig macht Alle, die daran glauben, und zwar die Juden vornehmlich, aber auch die Griechen (Röm. 1, 15), die Menschheit in ihrem gemeinsamen Centrum zu erfassen und ihr den Sauerteig des Glaubens mitzutheilen wußte.

Aber die Macht der Thatsachen ist in der Regel auf lange Zeit hin weit stärker als jede Theorie. Daher sträubte sich auch im christlichen Römerreich nicht nur der natürliche Instinct der Staatsgewalt gegen die Theorie der Kirche, sondern es stand der letztern zugleich entgegen die ganze Wucht der politischen Traditionen des römischen Imperiums. So blieb es vor der Hand bei der bloßen Theorie. Mochten sich in einzelnen Fällen auch starke Herrscher, wie Theodosius I., der Theorie beugen, — thatsächlich waren und blieben, vor Allem in Ostrom, die Kaiser die gebornen Pontifices maximi auch der christlichen Reichskirche. Der philosophische Nisus der Völker griechischer Zunge, fortdauernd auch nach ihrer christlichen Metamorphose, stumpfte einerseits dort das Interesse ab für die politische Seite der Kirchenbildung, andrerseits brachte er in die Kirche des östlichen Imperiums die von der Bildung speculativer Schultheologie unvermeidliche Sectensplitterung. Durch beides, insbesondere durch den lodernden Hader der theologischen Parteihäupter, wurde dem theologisirenden Cäsarismus das Geschäft, die bischöflichen Hirtenstäbe seines Reiches sämmtlich

*) Spätere Randglosse: „z. B. Kol. 3, 1—2: ‚Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist‘ u. A.“ D. H.

unter der Botmäßigkeit des kaiserlichen Scepters zu halten, wesentlich erleichtert. So bietet unter andern Justinian das Bild des Cäsarenthums als Centrums einer absoluten Herrschaft über die Kirche und als unerschöpfliche Quelle der Gesetzgebung nicht minder über die innersten religiösen Angelegenheiten, als über die mannigfaltigen Gebiete des äußern bürgerlichen Lebens.

Das war die Gewalt der politischen Bildung des alten Rom, die nachwirkende Macht seiner unvergessenen Traditionen. Indessen die Gewalt des Thatsächlichen, welche im Osten den Ausschlag gab zu Gunsten des Staates, dieselbe gab im Westen den Ausschlag zu Gunsten der Kirche und ihrer Theorie. Es ist von großer Wichtigkeit, den Unterschied von Ostrom und Westrom in der ganzen Bildungsweise beider hier im Auge zu behalten.

Nicht Neurom, sondern Altrom, die urbs, war die Ursprungsstätte des politischen Geistes für das Imperium. Dort hatte sich jener praktisch staatsmännische Tact, dort der scharfe juristische Verstand, dort jene Anschauungsweise entwickelt, für welche Politik und Jurisprudenz ebenso schlechterdings gleichbedeutend waren mit Bildung überhaupt, wie unter den Griechen Bildung gleichbedeutend war mit Philosophie und Kunst. Die Völker lateinischer Zunge, nicht aber etwa bloß Italiens, sondern ebenso Galliens, Spaniens, des punischen Afrika waren diejenigen, welche sich gesättigt hatten mit dieser Bildungsweise des alten Rom. Kaum hatte daher einst unter diesen Völkern das Christenthum in den höhern Classen Bekenner gewonnen, so war für das verfolgte Christenthum aus der Mitte der letztern eine Reihe von Männern lateinischer, d. h. juridischer und politischer Bildung ebenso in die Schranken getreten, wie unter den Griechen philosophische Geister. Es gibt in der Literaturgeschichte kaum ein frappanteres Phänomen als diesen Unterschied des nationalen Geistes in der An- und Auffassungsweise ihres Stoffes auf Seiten der ersten Apologeten des Christenthums. Wie die Griechen mit Vernunftgründen, mit Berufungen auf Sokrates, Plato und andere Koryphäen der Philosophie, so streiten die Lateiner in Rechtsausführungen und Citaten der römischen leges für die angefochtene Sache der Christen. Dort ist der vorschlagende Gedanke, welcher den Verfolgern entgegengehalten wird, überall der Erweis der Wahrheit der christ=

lichen Doctrin, hier überwiegend das gekränkte Recht des Individuums und der societas. Mit Einem Wort: nicht nur die ersten schriftstellerischen Vertheidiger des Christenthums, sondern überhaupt die ersten christlichen Schriftsteller in lateinischer Sprache sind nach Stand und Geist Rechtsgelehrte und Advokaten. Auch fortan nehmen juristisch geschulte und juristisch gewöhnte und geübte Köpfe unter den Vertretern des lateinischen Kirchenthums die erste Stelle ein. Wie natürlich wendete sich daher hier die juristische Bildungsweise, die juristische Gewohnheit und Richtung sich zu interessiren der verwandten Seite des christlichen Corporationslebens, der Ausbildung der Kirchenverfassung zu, wie natürlich fanden sich vorzüglich in dieser lateinischen Hälfte des römischen Reiches die consequenten Bearbeiter jener Theorie von der Bedeutung und öffentlichen Stellung der kirchlichen Gesellschaft. Die Dollmetscher derselben, jene ersten und vornehmsten Träger des kirchlichen Gesellschaftsbewußtseins: Tertullian *), Cyprian **), Augustin und der einstige Statthalter von Emilien und Ligurien, Ambrosius, sind sämmtlich ehemalige römische causidici und Lehrer der gerichtlichen Beredtsamkeit, lauter Männer, welche ihre specielle geistige wie allgemeine Charakterformation nicht unter dem zersplitternden Einfluß der griechischen Philosophie, sondern unter demjenigen der festen und geschlossenen römischen Bildung für das Staatsleben empfangen

*) In Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I, S. 251 ist hier folgende Anmerkung hinzugefügt: „Der Kirchenlehrer Tertullian, mit welchem die Literatur der lateinischen Kirche beginnt, wird neuerdings ziemlich allgemein für eine und dieselbe Person mit dem gleichnamigen Civilisten gehalten, von welchem der Lib. sing. de castrensi peculio herrührt, und welcher ebenfalls zur Zeit des Sept. Severus und Caracalla lebte. Zimmern, Römische Rechtsgeschichte, Bd. I, S. 366; Rudorff, Römische Rechtsgeschichte, Bd. I, S. 196; Fitting, Ueber das Alter der Schriften römischer Juristen von Hadrian bis Alexander (Basel 1860), S. 33." D. H.

**) Spätere Randglosse: „‚Seltsame Schicksale mögen dazu beigetragen haben, solche Charaktere zu bilden, wie Cyprian ist, und wie sie zahlreich an der Spitze der Gemeinden gestanden haben mögen. Der Militärdespotismus, welcher in jenem Jahrhundert das römische Reich zerrüttete, mag manchen bedeutenden Mann in den Dienst der Kirche getrieben haben, der einem erlaubten Ehrgeiz und aller Art von Thatkraft Raum gab, ohne dabei sichern Genuß zu versprechen.' Ritschl in Gelzer's Monatsblättern 1858, März, S. 208." D. H.

haben. In reicher Vertretung hatte demnach die juridisch-politische Bildung Altroms schon angefangen, die Sache der Kirche zu ihrer eigenen zu machen, als der entscheidende Zeitpunkt eintrat, wo das weströmische Reich dem Ansturm barbarischer Völkerschaften unterlag und auf dessen Trümmern die germanisch-romanische Staatenbildung begann. Mit ihr trat aber die praktische Entwicklung der kirchlichen Theorie im Lauf der folgenden Jahrhunderte immer vollständiger ins Leben.

3.

Die Ausbildung der kirchlichen Gewalt im europäischen Mittelalter ist eine ebenso eigenthümliche, als in ihrer Art einzige und großartige Erscheinung. Sie erklärt sich selbstverständlich nicht bloß aus Einer Art von Ursachen. Aber zwei Momente kommen dabei doch vorzüglich in Betracht: die Bergung der altrömischen Bildung im Schoß der katholischen Kirche, und der Uebergang der Civilgewalt über Rom und einen beträchtlichen Theil Mittelitaliens in die Hände der römischen Bischöfe.

Mit der Ueberschwemmung des Abendlandes durch germanische Völker und dem Sturz des weströmischen Kaiserthums empfing die altrömische Bildung zwar einen höchst empfindlichen, aber doch keineswegs einen vernichtenden Stoß. Denn von den Organisationen aus der römischen Zeit blieb die katholische Kirche des Reiches, besonders die Kirche in Rom selber, im Ganzen unerschüttert, an ihrer Spitze der längst im gesammten Abendland als Nachfolger der Apostel Petrus und Paulus in unbestrittener Anerkennung stehende und verehrte Pontifex. In der Kirche suchte und fand daher Alles, was an geistigen Substanzen vom alten Rom übrig geblieben war, sein Asyl. Die Kirche wurde der natürliche Sammelpunkt, wie für die Reste der altrömischen Bildung überhaupt, so auch für den vorzüglichsten Theil derselben: die Bildung zur Herrschaft, den politischen Verstand, die politische Richtung des Interesses, die juridisch-politische Gewöhnung und Gedankenvirtuosität. Der oberste Hüter dieses Bildungsschatzes, aber auch der umsichtigste und gewandteste Nutznießer desselben war der römische Pontificat.

Ferner: Als die kurze Herrschaft der Ostgothen vorüber-

gegangen war, wurde Rom und Mittelitalien zwar von Neuem Provinz des oströmischen Kaiserthums. Aber wie dieses außer Stand war, solchen entfernten Provinzen einen irgend nachhaltigen Schutz gegen den äußern Feind zu gewähren, so fehlten ihm eben damit auch die Mittel, seine Souveränetät mit Nachdruck geltend zu machen. Es mußte sich mit einer die meiste Zeit nur nominellen Herrschaft begnügen. Der äußere Schutz jener Provinzen dagegen, wie die Erhaltung eines geordneten Rechtszustandes im Innern, mit Einem Wort die eigentliche Regierungsgewalt, blieb den großen Grundbesitzern, den angesehensten und einflußreichsten Männern der Provinz selbst überlassen. Der größte Grundbesitzer aber war dort längst der Inhaber der Patrimonien des Apostelfürsten Petrus, der angesehenste Mann des Abendlandes längst der Bischof von Rom. Um ihn, der selbst den Barbaren Respect einflößte, dem Rom seinen Schutz gegen Attila verdankte, der Theodorich imponirte, der die Longobarden im Schach zu halten verstand, gruppirten sich die kleinern Größen Mittelitaliens. Was ihnen allen von der Kaiserprärogative zugefallen war, das vereinigte und potenzirte sich ebendarum mehr und mehr in seiner Hand. So gelangte die Civilgewalt, unter den gegebenen Umständen eine ebenso schwierige als wichtige politische Aufgabe, in dessen Hand. Seit den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts aber besaß der Pontificat dieselbe in thatsächlicher Unabhängigkeit.

Durch diese Wendung der Weltgeschicke erlangte der römische Pontificat, nachdem er im Abendland längst schon die ungetheilte Anerkennung als Depositär echt katholischer Glaubenstradition genoß, nun auch noch die Eigenschaft als Depositär aller noch übrigen Ueberlieferungen römischen Geistes und römischer Bildung. Ja, er war mit Uebertragung der Civilgewalt in seinem Patrimonium an eine höchst umfangreiche politische Aufgabe direct gewiesen, welche, selbst gesetzt, es hätte dergleichen entschieden außerhalb des Kreises seiner Interessen und Neigungen gelegen, ihn zur praktischen Uebung römischer Staatskunst und zur lebendigen Pflege von deren Traditionen geradezu genöthigt haben würde. Kurz: in diesem dreifachen Erbe, welches durch die Weltgeschicke in die Hand des Oberhauptes der katholischen Kirche des Abendlandes niedergelegt war, bestand das Geheimniß seiner wachsenden Macht,

der Grund seines steigenden Selbstgefühls, endlich das Ausschlaggebende Moment für die praktische Entwicklung der katholisch-kirchlichen Theorie bis zu ihren äußersten Consequenzen.

Achten wir zunächst auf ein gewiß bezeichnendes Beispiel, als Beweis dessen, was die katholische Kirche, ganz abgesehen von ihrer, den politischen Anfängen der germanischen Staaten so überlegenen Organisation, in jenem römischen Erbe besaß. Die Kirche hatte zu jener Zeit den Arianismus ausgestoßen und mußte folgerecht auch gegen diejenigen deutschen Völker auftreten, welche sich zum Arianismus bekannten. Alle diejenigen Staaten nun, welche dem Arianismus anhingen, sind schnell untergegangen, die Staaten katholischen Bekenntnisses dagegen haben sich erhalten. Die Westgothen wichen vor dem katholischen Chlodwig, und fanden es bald gerathen, zum Katholicismus überzugehen. Nun erlagen die arianischen Sueven vor den Gothen, ebenso die Vandalen, welche nach Afrika weichen mußten. In Frankreich erlagen die Burgunder vor den Franken; endlich mußten auch die Longobarden in Italien unterliegen. Diese Erscheinung ist zu allgemein, als daß sie nicht ihren gemeinsamen Grund haben sollte. Dieser Grund aber ist wohl kein anderer, als daß die katholische Kirche, welche die Reste der alten Bildung und Staatskunst in sich bewahrte, am Ende den Sieg davontrug über den rohen Kriegsmuth der Barbaren. Nicht weil sie dem orthodoxen Glauben das Banner vortrug, sondern als Inhaberin der alten römischen Staatskunst beherrschte sie die noch rohen deutschen Völker. Mit welchem Selbstgefühl mußte es den Pontificat den germanischen Staaten gegenüberstellen, daß diese Alles, was sie an Bildung zu bedürfen sich bewußt waren, von der katholischen Kirche zu erborgen sich genöthigt sahen!

Ganz dieselben Momente aber gaben nun auch im Abendland den Ausschlag zu Gunsten jener charakteristischen kirchlichen Theorie. In Ostrom hatte die Gewalt der Thatsachen, das Fortleben der politischen Traditionen des alten Rom die praktische Entwicklung jener Theorie verhindert und fuhr fort, gegen dieselbe eine hemmende Schranke zu bilden. Hier kam umgekehrt nicht nur die Macht weltgeschichtlicher Thatsachen der Kirche zu Hülfe, sondern es stand auch das Erbe römischer Traditionen keiner andern Macht zur Verfügung, als der Kirche selber. Als alleinige Depositärin jener

Ueberlieferungen war sie durch nichts verhindert, davon in Vergessenheit zu bringen, was ihrem Interesse widersprach, nichts unausgebeutet zu lassen, was ihrem Interesse dienlich zu sein die Aussicht gab.

Die Geschichte hat es längst bezeugt, daß die Kirche nichts weniger als enthaltsam war in der Ausbeutung des Vortheilhaften ihrer Stellung nach der politischen Seite hin. Allein die Geschichte pflegt nicht bloß Gerechtigkeit zu üben, sondern auch Billigkeit. Sie kennt aber kein Beispiel, daß auf kirchlichen oder anderen Gebieten einer beginnenden Macht Versuchungen von der Stärke, wie sie dem römischen Pontificat nahe traten, nahe getreten, geschweige denn von denselben siegreich überwunden worden wären. Ursprünglich ohne ihr Zuthun war der Kirche zu Rom zu ihrer kirchlichen eine politische Aufgabe zugefallen; mag es da wohl befremden, daß sie beide Aufgaben mit einander vermischte, daß sie von dem wahren Kirchencharakter, der geistliches und weltliches Regiment wohl unterscheidet, sich immer mehr entfernte und durch die Umstände abdingen ließ, dafür aber vom Staatscharakter immer mehr sich aneignete, daß sie mehr und mehr auch ihre kirchliche Mission unter politischen Gesichtspunkten auffaßte und mit politischen Mitteln verfolgte? Von den Traditionen der alten Römerherrschaft war die Kirche durchdrungen; war es da ein Wunder zu nennen, daß sie sich vom römischen Herrschergeist afficiren ließ? Ihren Sitz in Rom, der Residenz des einstigen Imperiums der οἰκουμένη, ihrer unvergleichlichen Ueberlegenheit an geistigen Machtmitteln über die Staaten sich bewußt, lag es da so fern, an eine Erneuerung des ehemaligen Verhältnisses der urbs zum orbis zu denken? Factisch das weltliche Schwert mit dem geistlichen Schwert in Einer Hand bereits vereinigt im eigenen Patrimonium, war es da nicht natürlich, die kirchliche Theorie in der bestimmtesten Weise principiell dahin auszubilden, daß dem geistlichen Schwert an sich der Supremat gebühre über das weltliche Schwert?

Zu den interessantesten Beobachtungen gehört nun die Wahrnehmung, wie der abendländische Dogmenkreis in seiner weitern Fortbildung in den wichtigsten Stücken instinctmäßig sich gestaltet hat in Angemessenheit zu dem politischen Trieb und Bedürfniß der römischen Kirche. Die Dogmenbildung folgt sichtlich demselben

Schwerpunkt, den das Interesse der Kirche gewonnen hat; sie wird auf der Bahn, welche dasselbe verfolgt, unwiderstehlich nachgezogen. In der Lehre von der Siebenzahl der Sacramente gibt die Kirche ihrer herrschenden Stellung zur Welt ihren bezeichnenden Ausdruck, in der Beschreibung des Glaubens als eines Gehorsams empfängt die Welt von ihr die Weisung zu ihrer gehorchenden Stellung zur Kirche. Wie die Lehre von den Sacramenten zu der Welt der Personen, so regelt die Lehre von den Sacramentalien *) zugleich die Stellung der Kirche zu der Welt der Sachen. Aus sacramentum und sacramentale aber resultirt die Doctrin vom sacrilegium, der Abschluß der für das sociale Dasein der Kirche in oberster Instanz maßgebenden Begriffe. Wie hätte daher die Frage nach dem Verhältniß des kirchlichen Staates zum weltlichen für sie eine offene bleiben können? Mit der vollen Consequenz römisch-juristischen Sinnes wurde vielmehr von den gegebenen Grundlagen der kirchlichen Theorie aus auch diese Frage entwickelt und entschieden.

Zeuge dafür, wie frühzeitig der römische Pontificat mit dieser Frage ins Reine gekommen war, ist unter Anderen, insbesondere dem Papst Gelasius in seinem von den Spätern oft benutzten Schreiben an den Kaiser Anastasius vom Jahre 494 **), der Angelsachse Alkuin. Die Vorstellung, daß unter den drei höchsten Würden dieser Welt, der päpstlichen, der kaiserlichen und der königlichen, erstere doch den obersten Rang einnehme ***), hatte Alkuin sicher nicht erst unter den Franken gelernt, am Hofe ihres Königs

---

*) Spätere Randglosse: „Vgl. Dove, Ueber Sacramentalien, in Herzog's Real-Encycl." D. H.

**) Ep. Gelasii P. ad Anastasium Imp. a. 494 bei Mansi, T. VIII, p. 31.

***) Alcuin. ep. 80 ad Carol. M. (a. 799), p. 117 ed. Froben: „Tres personae in mundo altissimae hucusque fuerunt: Apostolica sublimitas, quae b. Petri Principis Apostolorum sedem vicario munere regere solet. — Alia est Imperialis dignitas, et secundae Romae secularis potentia. — Tertia est Regalis dignitas, in qua Vos Domini nostri Jesu Christi dispensatio Rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem." Lorentz, Leben Alkuin's (Halle 1829), S. 43.

Karl's des Großen, dem er seine Rangstellung erst auf der dritten Stufe, nur durch eine schmeichelhafte Bemerkung über seine persönliche Macht, Weisheit und den Glanz seines Reiches versüßt, trocken ins Angesicht sagt. Diese Vorstellung hatte Alkuin sicher schon aus seiner Heimath mitgebracht, wo seit dem 7. Jahrhundert die römischen Glaubensboten diese Betrachtungsweise gepflanzt und die angelsächsische Devotion sie aufgenommen hatte. Wie empfänglich aber der politische wie der clericale Boden des Frankenreichs für diese Consequenzen der uralten kirchlichen Theorie war, das beweisen kaum ein Jahrhundert später die Decretalen des Pseudo-Isidor und einige andere Thatsächlichkeiten. Die auf der Synode zu Sta. Makra im Erzstift Rheims 881 versammelten Bischöfe sprechen es und zwar mit den Worten des Papstes Gelasius aus, daß Gott die Regierung über die Welt getheilt hat zwischen den Priestern und den Königen. Jedem von beiden ist sein unterschiedener Wirkungskreis angewiesen. Kein König darf sich also die priesterliche, kein Priester die königliche Gewalt anmaßen. Vielmehr sollen die Könige den Priestern das Geistliche und Ewige, die Priester den Königen das Zeitliche und Irdische ausschließend überlassen. Aber, setzen sie hinzu, es sei klar genug, um wie viel die Würde des Priesterthums höher als die königliche und das Amt der Priester wichtiger sei als das Amt der Könige. Denn Könige könnten ja nur durch Priesterhände gesalbt werden, während umgekehrt kein König einen Bischof consecriren könne. Den Bischöfen seien aber überdies noch auch die Könige auf die Seele gebunden. Denn vor dem Gerichte Gottes werde auch über die Könige von ihnen Rechenschaft verlangt werden*). Nirgends deutlicher als in dieser bündigen Deduction legt sich die Bedeutung des Begriffs vom sacramentum, zunächst der Priesterweihe, für das mittelalterliche Verhältniß zwischen Staat und Kirche, nirgends deutlicher die des sacramentale an den Tag, als in dem sacramentale der

*) Conc. apud S. Macram a. 881, c. 1, Mansi, T. XVII, p. 538: „Et tanto est dignitas Pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a Pontificibus, Pontifices autem a regibus consecrari non possunt, et tanto gravius est pondus Sacerdotum, quam regum, quando etiam pro ipsis regibus in divino reddituri sunt examine rationem."

Königsweihe durch den Priester. „Und was ließ sich nicht Alles", sagt ein berühmter Geschichtsschreiber, „in dieser Zeit tiefer historischer Unwissenheit, in welche die vergangenen Jahrhunderte nur in ahnungsvollem Halbdunkel reflectirten, und unter Fürsten erreichen, wie die Nachfolger Karl's des Großen waren, deren Geist durch die religiösen Eindrücke nicht gehoben und gereinigt, sondern unterdrückt wurde, so daß sie die spirituelle und die weltliche Seite der clericalischen Thätigkeit nicht mehr unterscheiden konnten!" *) Nun, was sich erreichen ließ, das schreibt schon im Jahre 871 Kaiser Ludwig II. an den griechischen Kaiser Basilius den Macedonier: „Kraft der Salbung und Weihe durch die Handauflegung des obersten Pontifex sind wir von Gotteswegen zu dieser höchsten Würde emporgehoben worden." **)

Es bedarf keiner weitern Bemerkung, daß die weltbekannten und vielberufenen Bilder von den beiden Lichtern: Sonne und Mond, mit denen Innocenz III., von den beiden Schwertern in der Hand Petri, mit denen Bonifacius VIII. das Verhältniß zwischen Kaiserthum und Papstthum darstellte, nur die consequente Entwicklung der ältern kirchlichen Theorie waren, welche unterdeß durch mancherlei Entwicklungsstadien hindurchgelaufen war. Von ihr aus war zu keinem andern Resultat zu gelangen, als demjenigen, welches Innocenz III. im Hochgefühl des nun völlig, weil auch über die morgenländischen Provinzen, errungenen Supremats mit den Worten ausspricht: „Dominus Petro non solum universam Ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum." ***)

Man mag über das System der Gregor und Innocenz sonst

---

*) Ranke, Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation, Bd. I, S. 11.

**) „Unctione et sacratione per summi Pontificis manus impositionem divinitus sumus ad hoc culmen provecti. — Carolus abavus noster unctione hujusmodi per summum Pontificem delibatus primus ex gente et genealogia nostra — et Imperator dictus et christus Domini factus est. — Si calumniaris Romanum Pontificem, quod gesserit: calumniari poteris et Samuel, quod spreto Saulo, quem ipse unxerat, David in Regem ungere non renuerit." Muratori, Scriptores rerum Ital., T. IV, P. 2, p. 243.

***) Innoc. III, lib. II, ep. 209 ad Patriarch. Constantinop.

urtheilen, wie man will: dem Zugeständniß wird man sich nicht entziehen können, daß die Weltgeschichte keine imposantere politische Erscheinung kennt, als die päpstliche Weltmonarchie in der Zeit ihrer höchsten Blüthe. Sie war mehr als eine bloße Erneuerung des alten römischen Imperiums. Zwar hier wie dort stößt man auf die gleiche Fülle und strenge Consequenz politisch-juridischen Verstandes und auf die gleiche eiserne Herrscherenergie. Auch ist vielleicht nicht zu viel gewagt mit der Behauptung, daß, wenn das altrömische Civilrecht für die neuere europäische Rechtsbildung classisch und in gewissem Sinn canonisch geworden ist, sich diesem das sogenannte canonische Recht des pontificalen Rom wohl schwerlich als eine — um einen technischen Ausdruck zu gebrauchen — etwa nur deuterocanonische, sondern als eine in ihrer Art ebenbürtige Schöpfung des traditionellen römischen Rechtsverstandes zur Seite gestellt hat. Allein gerade darin liegt der Unterschied zwischen beiden römischen Weltmonarchieen, daß die ältere lediglich durch den Aufwand rein politischer Machtmittel geherrscht hat, die jüngere dagegen zu dieser Art von Machtmitteln noch andere zu gesellen wußte, welche der ältern völlig fremd waren. Denn das politische System des alten Rom hat nie Jemanden für sich zu begeistern vermocht, als den civis Romanus selbst und etwa einzelne Männer der politischen Doctrin, wie den Griechen Polybius; das politische System des Papstthums dagegen ist eine Reihe von Jahrhunderten lang getragen worden von einer ungeheuern moralischen Macht, von der öffentlichen Meinung, von einem wirklichen Enthusiasmus der europäischen Völker.

Es ist darum ganz und gar nicht Sache bloß literärisch-geschichtlichen Interesses, es ist vielmehr ein Gegenstand von höchst praktischer Natur, sich die Frage vorzulegen, worin der Zauber lag, durch welchen das päpstliche System seit dem Ende des 11. Jahrhunderts auf die europäischen Völker gewirkt, welches die Idee war, durch welche es die Gemüther — der Ausdruck ist wohl der bezeichnendste — gepackt hat?

Man wird sich darüber nicht täuschen können: die moralischen Machtmittel, auf welche die Weltherrschaft der Päpste sich stützte, waren keine andern als die Macht des Idealen, für welches die Völker durch die Erziehung des Christenthums hoch empfänglich

geworden waren. Aber ebenso wenig wird man sich freilich darüber täuschen können: das schwerste Gebrechen, der verhängnißvollste Fehler des Gedankensystems, welches der päpstlichen Weltmonarchie zum Unterbau diente, war kein anderer, als die Verkennung der inneren Gesetzmäßigkeit des rein und wahrhaft Idealen. Es sei uns vergönnt, diese Behauptungen genauer auseinanderzusetzen.

Innerhalb des Christenthums gibt es keinen Standpunkt, von welchem aus nicht das als gewiß gälte, daß der Himmel das Höhere und Höchste, die Erde das Niedere und Untergeordnete *), daß das Heil der Seele unvergleichlich mehr ist als alles irdische Wohlbefinden, daß von der Majestät des Heiligen jede andere Art von Majestät unendlich überragt wird, daß die Handreichung zum Himmel vor jeder Art von Handreichung für die Zwecke des irdischen Lebens den ganzen in der Natur der Sache liegenden Vorsprung besitzt. Das ist christliche Weltansicht und wird christliche Weltansicht bleiben. Es ist schlechterdings undenkbar, daß, so lange es ein Christenthum gibt, diese Weltansicht ihren Einfluß auf die Gemüther jemals einbüßen könnte. Gibt es doch für diese Behauptung ein redendes thatsächliches Zeugniß darin, daß die Bestimmung des Menschen für ein Höheres, als die alltägliche Welt und was der Lauf derselben mit sich bringt, so sehr das öffentliche Vorurtheil aller christlichen Jahrhunderte geworden ist, daß selbst solche Zeiten und Kreise, welche mit dem Gedanken an „die blauen Dinge nach dem Tode“ längst fertig geworden sind, gleichwohl sich von einem Rest christlichen Idealismus nicht haben losmachen können. Von dem, was Streben und Hoffnung der Christenheit im eigentlichen Sinne ausmacht, ist bekanntlich in manchen Regionen der allgemeinen Culturwelt oft nur ein ziemlich matter und farbloser Niederschlag zurückgeblieben. Gleichwohl bekennt man es, daß der Geist ist über der Materie, daß die Seele ein Höheres ist als der Leib, daß die Welt des Gedankens erhaben ist über die Welt, welche durch unsre Hand geschaffen wird, daß das Ideale, obschon unsichtbar und bloß Gegenstand des

---

*) Spätere Randglosse: „Vgl. die treffliche Stelle Kol. 3, 1—2.“
D. H.

Glaubens, den Vorrang behauptet vor Allem, was sichtbar für unsre Augen, greifbar für unsren Tastsinn vor uns steht und den Sinnen schmeichelt, vor dem Empirisch=Realen. Man braucht nicht erst unter die Menschen höhern Styls zu gehen, man wird in den meisten Fällen selbst profanen Naturen wenigstens das theoretische Zugeständniß abgewinnen, daß über Geld und Gut, über Besitz und Genuß, über den Brodkörben und Fleischtöpfen des irdischen Lebens ideale Werthe stehen: Gewissen, Ehre, Freiheit, Recht, Liebe, Treue, Kunst, Wissenschaft. Man wird sich dort mindestens herbeilassen, eine solche Weltansicht vielleicht nicht eben „praktisch", aber doch „schön" zu finden. Unstreitig bleibt diesem Niederschlag sein Werth für sich. Sicherlich aber bildet die Verehrung für das Erhabene, Edle und Schöne im Gegensatz zu dem Niedrigen und Gemeinen einen der beachtungswerthesten Verknüpfungspunkte zwischen der außerchristlichen Culturwelt und der christlichen mit ihrem obersten Begriff des Heiligen. Zugleich aber ist sie ein Zeugniß für die nachhaltigen Nachwirkungen der christlichen Weltansicht selbst auf solche Regionen, welche sich sonst von ihr abgewendet haben, und in dieser Hinsicht ein bedeutsamer Fingerzeig. Genug: nichts Anderes, als dieser in der Menschheit durch das Christenthum so lebendig und allgemein geweckte Sinn für ideale Werthe, war der Zauber, durch welchen das neue Rom die Gemüther für sein System der Beherrschung des Staates durch die Kirche gewonnen hat.

Hieran knüpft sich aber von selbst eine Reihe von Bemerkungen, zunächst über Bekenner und Schöpfer dieses Systems*). Erstens: nicht das war ein Fehler, daß das Mittelalter jene Wahrheiten bekannt hat, sondern der Fehler liegt in der Art, wie es dieselben bekannt hat, nämlich in der unklaren und unvollständigen Art und Weise des nur gefühligen Enthusiasmus. Denn das Gefühl hat bloß die Ahnung, die noch ganz von dem unmittelbaren Eindruck der Sache beherrschte Apperception des Idealen; die klare Erkenntniß des Idealen dagegen ist nur dem von dem unmittelbaren

*) Spätere Randglosse: „Gute Bemerkungen hiezu s. bei Reuter, Ueber die sittliche Tendenz des Protestantismus, in den Jahrb. für deutsche Theologie 1860, Hft. I, S. 159 ff." D. H.

Eindruck frei gewordenen, nüchternen Denken vorbehalten. Die dem Idealen inwohnende Gesetzmäßigkeit bleibt der bloß enthusiastischen Erregung, wie dem Gewohnheitsgeist verschlossen. Ferner: Die Schöpfer und Säulen der kirchlichen Weltmonarchie waren keineswegs römische Civiltheologen. Niemand glaubte mit so fester Ueberzeugung an ihr System von Verbindung des Politischen mit dem Religiösen, als diese Männer selber. Aber in Einem: dem Mangel an tieferem Verständniß idealer Stoffe und entsprechender Stoffbehandlung, sind sie dennoch ihren heidnischen Vorfahren überraschend ähnlich. Das alte Rom hatte einst griechische Bildung: Philosophie, Poesie, Kunst, Religion, herübergenommen, aber niemals mit selbständig productivem Geiste sie erfaßt, ja nur eine feinere geistige Aneignung dieser Bildungsstoffe war niemals eigentlich seine Sache gewesen. Auch dem spätern Rom war in Beziehung auf die geistige Welt des Christenthums weder das Eine, noch das Andere beschieden. Hier wie dort ist jedes andere Interesse untergeordnet dem politischen Gestaltungstrieb; hier wie dort gestaltet sich die Auffassung der Hervorbringungen der geistigen Welt immer nach Maßgabe der aus jenem Trieb hervorgehenden Gesichtspunkte; hier wie dort wird unwillkürlich alles dem in seiner Art einzigen politischen Nisus dienstbar. Mit Einem Wort: die Manipulation der christlichen Ideen, welche bei der mittelalterlichen Verknüpfung zwischen imperium und sacerdotium herangezogen werden, der derbe Realismus, mit welchem man in Rom getrost daran geht, religiöse Stoffe der geistigsten Art überhaupt für den politischen Bedarf zur Verwendung zu bringen, insbesondre die etwas dreiste Ausbeutung mancher biblischer Bilder für diesen Zweck erinnert neben allem Unterschied vielfältig an alte römische Gewöhnungen. Drittens: Die heutige Welt hat jedoch alle Ursache, etwas behutsam zu sein, wenn sie das Mittelalter, wenn auch mit noch so großem Recht, für seinen Gedankenlauf verantwortlich macht. Sie würde sich freier in dieser Richtung gehen lassen dürfen, wenn unter den Weltpotenzen das Papstthum die einzige gewesen wäre, welche über die Natur des Idealen nicht mit sich ins Klare zu kommen gewußt hat. Allein genauer betrachtet ist es nicht an dem. Im Gegentheil: mehr als eine der modernen Weltpotenzen, und darunter solche, welche dem Christen=

thum thatsächlich fern genug stehen, hat man mit mehrerem oder minderem Pathos auftreten sehen können nicht allein mit dem Anspruch auf alle Rechte und Freiheiten, Immunitäten, Prärogativen und Privilegien des rein Idealen, sondern auch damit verbinden sehen die gleiche grelle *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sowie nicht minder das gleiche naive Herübernehmen eines noch Unwirklichen in den Bereich der Wirklichkeit ihrer persönlichen Träger, welches den Säulen der geistlichen Weltmonarchie so charakteristisch ist. Ja wir würden uns nicht scheuen, den Beweis für die Behauptung anzutreten, daß je ferner von dem einfachen, urkundlichen Christenthum, desto mehr die Schwierigkeit wächst, die innere Gesetzmäßigkeit des Idealen zu begreifen. Denn weit entfernt, die Mutter des Idealismus, das Christenthum, für solche grelle Absprünge von der höchsten Höhe der Idee in die allerprosaischsten Niederungen dieser Welt verantwortlich machen zu dürfen, hat nicht einmal etwa erst die neutestamentliche Urkunde gelehrt, sondern schon die alttestamentliche genau gewußt um die Art und Weise, wie das Ideale sich allein zu vollziehen pflegt. Da hier nicht der Ort ist*) für weitere Ausführungen dieses Themas, so erinnern wir lediglich an einige für den Gegenstand am meisten entscheidende Stellen beider Testamente.

Vor allen gehört hieher die ergreifende Schilderung, welche der größte Seher des alten Bundes, Jesaja, „im prophetischen Lapidarstil gibt von dem idealen Knechte Gottes" (Jes. 53, besonders V. 2. 3. 7. 10. 11. 12): „Er hatte keine Gestalt, noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg. Darum haben wir ihn nichts geachtet. Da er gestraft und gemartert ward, that er seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scheerer und seinen Mund nicht aufthut. Aber der Herr wollte ihn also zerschlagen mit

---

*) Die hier folgenden Worte und Schriftstellen — bis „Ausdruck zu bringen" — sind in dem akademischen Programm nicht ausgeführt worden, aber beim Abdruck in Dove's Zeitschrift a. a. O. eingeschaltet. D. H.

Krankheit. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben und in die Länge leben, und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen. Darum, daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntniß wird er, mein Knecht, der Gerechte, viele Gerechte machen; denn er trägt ihre Sünden. Darum will ich ihm große Menge zur Beute geben, und er soll die Starken zum Raube haben." Wie ganz und gar entspricht aber dieser vorandeutenden Zeichnung des Propheten der ideale „Menschensohn", der Welterlöser in der Gesammtheit seiner geschichtlichen Erscheinung, insbesondere aber auch mit Aussprüchen, wie die: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36). Als die Jünger ihn fragten: „Herr, willst du, so wollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel falle und sie verzehre?" so gibt er zur Antwort: „Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seid? Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten." (Luk. 9, 55—56.) Und weiter fügt er hinzu: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege" (Luk. 9, 59). Als noch kurz vor seinem Leiden und Tod unter den Jüngern sich Zank darüber erhebt, wer unter ihnen soll für den Größesten gehalten werden, so spricht er zu ihnen: „Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heißt man gnädige Herren; ihr aber nicht also, sondern der Größeste unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener. Denn wer ist der Größeste? Der zu Tische sitzet, oder der da dienet? Ist es nicht also, der zu Tische sitzet? Ich aber bin unter euch wie ein Diener." (Luk. 22, 25—27.) Derselbe Gedanke der bleibenden Hoheit und Siegesgetrostheit des Idealen selbst in der Knechtsgestalt liegt auch in den Worten des Apostels: „Sehet an, liebe Brüder, euren Beruf: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen. Sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er zu Schanden mache, was stark ist. Und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da nichts ist, daß er zu nichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme." (1 Kor. 1, 26—29.) Endlich spricht

den Gedanken der Selbstbestrafung, welche die Welt an sich ausübt durch ihren Unglauben, der Erlöser in dem mächtigen Wort aus: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubet nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes" (Joh. 3, 17—18).

Versuchen wir das, was die heilige Schrift über die innere Gesetzmäßigkeit des Idealen aussagt, auf einen gedrängten Ausdruck zu bringen.

Ein einziges, aber bezeichnendes Wort aus der Spitze, in welche Innocenz III. sein religiös-politisches System zusammenfaßt: „Dominus Petro non solum universam Ecclesiam, sed totum seculum reliquit gubernandum", das Wort gubernandum ist hinreichend, um die ganze Unstatthaftigkeit solch getroster Verwendung rein idealer Stoffe für die Zwecke des politischen Haushaltes ans Licht zu stellen. Oder wäre es wirklich an dem? entspräche es der Art des Idealen, die Welt zu guberniren? Dem gefühligen Enthusiasmus mag ein solches Dafürhalten allenfalls verziehen werden, dem besonnenen Denken niemals. Denn das Ideale begehrt zu herrschen, aber nicht zu guberniren. Es trachtet nach Macht in dieser Welt, aber nicht nach Gewalt. Es verlangt Geltung, aber kein Geld. Es fordert nicht todten Gehorsam, sondern lebendigen Glauben. Es möchte die Welt führen zum Gehorsam des Glaubens, aber nicht zum Glauben des Gehorsams. Es ist selber der Inbegriff von Zucht, Maß, Gesetz und Ordnung; aber nicht die Vollstreckerin der Züchtigung, es ist nicht weder Justiz noch Polizei. Es ist das Licht, das in die Finsterniß dieser Welt hineinscheint, aber nicht der Blitzstrahl, der die Mächte der Finsterniß zu Boden schlägt, nicht das Feuer, welches sie verzehrt. Das Ideale ist nicht der Sturmwind, der dem Wandrer den Mantel des alten Menschen vom Leibe reißt, sondern die wärmende Gnadensonne, unter deren Strahlen der Wanderer den Mantel freiwillig von sich wirft*). Oder wäre dem nicht so? Soll etwa das Ideale nicht bloß herrschen, sondern auch ver-

*) Die nun folgenden Worte — bis „in der That" — sind ein Zusatz im Abdruck bei Dove a. a. O. D. H.

walten, d. h. soll es in die Sphäre des gemeinen täglichen Lebens, des kleinen und großen Menschenverkehrs herabsteigen und sich der kleinen und großen Geschäfte desselben annehmen, die mancherlei Angelegenheiten desselben bereinigen? Soll demnach die ideale Macht selber die Marktpolizei handhaben, wenn ein Mensch fünf Joch Ochsen kauft oder die Unterhändlerin machen, wenn ein Mensch ein Weib nehmen will? Soll sie ihr Gutachten mit abgeben, wenn ein Mensch ausgeht, um einen käuflichen Acker zu besehen? Soll sie mit eigener hoher Hand den Richter und Erbschlichter machen? Mit Einem Wort: soll sie in der Art herrschen, wie die „weltlichen Könige" zu herrschen haben, und wie „die Gewaltigen" sich „gnädige Herren" heißen lassen, auf daß sie sich „im Fleisch rühme"?

In der That: nichts ist so gewiß, als daß das Ideale wie eine Königin sich verhält zu dieser Welt, und herrscht und nach der Herrschaft trachten muß; aber ebenso gewiß ist es, daß es immer nur herrschen wird und darf gemäß seiner eigensten Natur, d. h. nach seinem Gesetz, dagegen nie sich herabläßt nach einem Gesetz herrschen zu wollen, das einer ihm fremden Ordnung des Lebens angehört. Es sendet über alle Gebiete des menschlichen Gemeinlebens seine leuchtenden Strahlen, ja als das absolute Seinsollen seine Dictate über die Welt des bloßen Seins aus; aber nie läßt es sich herbei, dabei aus der Gesetzmäßigkeit seines Sonderlebens herauszutreten. Es gibt sich liebend hinaus an die Welt, aber niemals wirft es sich weg an die Welt oder begehrt sich mit ihr zu vermengen. Nie begehrt es Fremdartiges an sich zu reißen, ja es rechnet nicht einmal auf den Dank der Welt. Ebendarum rächt es nie die erfahrene Unbill und Verschmähung an der Welt der Gemeinheit, sondern seines endlichen Sieges gewiß zieht es sich zurück in die Selbstbefriedigung des Selbstbesitzes, und überläßt die Welt der schwersten Selbstbestrafung, der Strafe, daß der verschmähte Besitz mit seinem überschwänglichen Genüge ihr entzogen bleibt.

Die Verkennung der Wahrheit, daß es nicht die Art des Idealen ist, bei seinem Sichhinausgeben in die Welt in solche Art von unmittelbarem Contact zu treten mit der realen Welt, aber deßhalb auch umgekehrt keine der realen Weltpotenzen die absoluten

Prärogativen des Idealen sich vindiciren darf in dem wie sonst immer berechtigten Maß und in der Art ihrer Einwirkung auf die Welt, das war der tiefe Fehler, welcher der geistlichen Weltmonarchie des neuen Rom zu Grunde lag, die Ursache, warum die von ihm angestrebte und eine Zeit lang verwirklichte Verknüpfung des imperium mit dem sacerdotium in einer und derselben Hand eine Lösung der Aufgabe eines richtigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche nicht genannt werden kann.

4.

Die Reformation hat ihre Wirkungen nicht beschränkt auf das Innere der Gewissen, sondern es lag in ihr zugleich eine weltgestaltende Macht. Daß in Folge derselben im Laufe des 16. Jahrhunderts aus der bisherigen Einheit der katholischen Kirche die beiden großen Confessionskörper der Lutheraner und Reformirten sich loslösten und als eigene Kirchen sich constituirten, war gewiß ein Ereigniß von weltgeschichtlicher Bedeutung. Aber daß es dem Protestantismus, als Ganzes betrachtet, gelungen sei, für das hier in Rede stehende Problem eine Lösung zu finden, das läßt sich schlechterdings nicht behaupten. Zwar wird man die von dem Protestantismus an der römischen Verknüpfung des imperium mit dem sacerdotium geübte Kritik im Ganzen treffend finden müssen. Noch mehr: der reformatorische Protestantismus that in der Theorie richtige Blicke in die Natur des Staates, wie der Kirche. Auch im positiven Aufbau fehlte es da und dort in praxi nicht an gesunden Anläufen. Der Protestantismus ist überhaupt allenthalben voll fruchtbarer principieller Keime. Aber weder daß er seiner Principien im Großen vollkommen geistig Herr geworden sei, noch daß er diese Keime im Einzelnen zur vollreifen Entwicklung gebracht habe, weder daß er im Geist der ihm zu Theil gewordenen bessern Einsicht auch gehandelt habe, noch daß er im Fall wirklichen Handelns jenen Principien stets treu geblieben sei, läßt sich dem Protestantismus nachrühmen. Er mußte in Absicht auf seine kirchlichen Constructionen die Erfahrung an sich selber machen, daß Rom nicht an Einem Tage gebaut worden sei. Darin läge freilich für manche verfehlten Gänge und fruchtlosen Anläufe eher eine Entschuldigung als eine Anklage. Aber daß, zwar nicht alle, aber

doch wenn auch nur ein einzelner seiner Wege geradezu in das soeben verlassene römische Geleise zurückführte, das hätte dem Protestantismus nicht begegnen dürfen. Genug: unter den schwachen Seiten wenigstens des Protestantismus deutscher Zunge ist das unter seinen Auspicien zu Stand gekommene Verhältniß zwischen Staat und Kirche offenbar die allerschwächste.

In dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche, wie es unter Einwirkung des Protestantismus zu Stande kam, ist wohl zu unterscheiden die Theorie und die Praxis; ferner ist darauf zu achten, daß beide die Folge waren der im Großen völlig neuen Vorstellungen nicht nur von der Kirche, sondern auch vom Wesen des Staates, welche durch den Protestantismus in Umlauf gekommen waren.

Der römische, ja selbst der ältere katholische Begriff der Kirche war hervorgewachsen aus der Lehre von der Heilskraft und heilsbedingenden Eigenschaft des Sacraments. Auf allen Stufen ihrer Fortbildung von Cyprian bis Augustin war die Idee der Kirche durchweg beherrscht vom Sacramentsbegriff. Weil sie im Besitz der magisch wirkenden Heiligungsmittel sich befand, und zwar nur sie allein, darum war die Kirche die schlechterdings das Heil jedes Einzelnen bedingende Institution, die absolute Autorität, welcher jeder Einzelne den Gehorsam des Glaubens, die wenn auch vorläufig noch so bloß äußerliche Unterwerfung schuldet. Aber nicht bloß die Idee, sondern auch die Verfassung der Kirche war aus der Sacramentsvorstellung hervorgewachsen. Es dauerte freilich bis ins 12. Jahrhundert, ehe die Siebenzahl der Sacramente zum Dogma wurde, und in derselben die dominirende unter den heiligen Handlungen der Kirche, die Priesterweihe, als eigenes Sacrament zum Vorschein kam. Aber thatsächlich ist diese Betrachtungsweise der Priesterweihe uralt. Es ist einer der bedeutsamsten Unterschiede zwischen Katholicismus und Protestantismus, daß, während dieser damit begann, sich eine Lehre zu schaffen und dann als Gehäuse für dieselbe, als das irdene Gefäß für den himmlischen Inhalt, nach einer Verfassung erst suchte: in der katholischen Kirche mit und neben einander Lehre und Verfassung sich bildeten. Aus dem specifischen Rest heidnischen Sauerteigs, den der ältere Katholicismus in der Magie seiner Sacramente

bewahrte, erwuchs das Gehäuse für die Kirche, die vielgegliederte hierarchische Verfassung, welche sich als eine Incrustation vom härtesten Stoff Schicht für Schicht über deren ideellen Inhalt lagerte. Dieses Ineinanderverwachsensein des Dogma's und der Verfassung, die Verschlingung der Verfassung mit dem Dogma hat der katholischen Kirche ihre unzerreißbare Festigkeit als Ganzes, als äußere Institution in der Reihe der übrigen Weltinstitutionen verliehen.

Dieser Institution trat nun der Protestantismus mit keiner andern Waffe entgegen, als seinem überall in erste Linie gestellten Postulat des Glaubens allein im Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre. In dieser Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, genauer ausgedrückt: von der Rechtfertigung allein durch das Verdienst und Opfer Christi, angeeignet im Glauben, findet sich bekanntermaßen das Wesen der religiösen Anschauung des Protestantismus ausgedrückt. Treffend sagt Stahl: „Der Glaube im Sinne des Evangeliums und der evangelischen Kirche ist ein einfacher Act, der aber alle Fäden der Seele zu Gott auf einmal schlägt: er ist das aufrichtige und reuige Geständniß der eignen gänzlichen Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit; er ist die Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden mit Gott, die jeder Befriedigung außer Gott absagt; er ist die Demuth, welche Vergebung ohne Recht und Verdienst nur aus Gnade empfangen will, die Christo allein die Ehre gibt; er ist das persönliche Vertrauen zu Gott, daß er barmherzig ist und seine Verheißungen hält; er ist der unnennbare Zug, der in der tiefsten Seele die gute Botschaft von Christo bejaht, der da spricht, das ist untrügliche Gotteswahrheit, wenn auch Alles, was das Auge sieht und das Fleisch empfindet, dagegen zeugt. Alles das in Einem ist der Glaube. Er ist die Urthat der Seele, durch welche sie, die aus Gott getretene, sich wieder einpfropft in den Sohn Gottes, so daß seine Sühne ihre Sühne, seine Gerechtigkeit ihr zur Gerechtigkeit wird. Das ist die Rechtfertigung durch den Glauben." *) Sie ist das Losungswort aller evangelischen Opposition. Indem die Reformatoren alles Andere preiszugeben bereit waren, haben

*) Stahl, Der Protestantismus als politisches Princip, S. 9.

sie an ihr als ihrem theuersten Gut hartnäckig festgehalten. Und mit Recht; sehen wir in welchem Betracht auch rücksichtlich des Dogma's von der Kirche!

Die Rechtfertigungslehre drückt einen unbedingten Gegensatz gegen die katholische Anschauung aus. Die Kirche des Mittelalters nach ihrer pelagianisirenden Theorie hatte gelehrt, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern a u ch durch die Werke gerecht werde. Sie hatte dadurch ihre Angehörigen nicht nur unter das Joch eines peinlichen Gesetzesdienstes gebracht, sondern auch das Gefühl der Versöhnung geschwächt. In dem protestantischen Rechtfertigungsbegriff dagegen lag eben die Entlassung des Menschen aus jenem Dienst der Werke, die Aufnahme in die Kindschaft auf Seiten Gottes, der unbedingte Glaube an die Gnade Gottes auf Seite des Menschen. Gott befriedigt sich selbst, thut sich selbst genug, erklärt den Menschen aus Gnaden für gerecht. An die Stelle des unendlichen göttlichen Anspruchs ist eine unendliche Befriedigung getreten, die sich als Gnade darstellt. Indem der Mensch an diese Gnade glaubt, bekennt er, des Versuches der eignen Rechtfertigung sich entschlagen, sich s e l b e r gar nicht rechtfertigen zu wollen. Ja, es kann in ihm das Verlangen, die Sorge, sich selber rechtfertigen zu wollen oder zu müssen, gar nicht entstehen.

In dieser seiner Sicherheit entbehren zunächst seine Handlungen des Anspruchs, sogenannte „gute Werke" zu sein, oder irgend eine außerhalb ihrer selber liegende Beziehung zu haben, nämlich auf die Seligkeit der Person. Sie sind fortan nichts als innerlich nothwendige Aeußerungen eines Geistes, der sich durch den Glauben an Gott und Christum gebunden weiß.

Das ist die von Luther in der berühmten Schrift proclamirte „Freiheit des Christenmenschen", und dadurch wurde der Protestantismus die Religion der unbedingten Selbstgewißheit und des unendlichen Muthes. Beide kennen die Frage nach der Rechtfertigung nicht oder haben sie nur scheinbar, denn sie ist ein- für allemal beantwortet. Eben das, daß der Einzelne, auf die Selbstgenugthuung Gottes bauend, sich der Selbstrechtfertigung überhoben weiß, macht ihn frei und muthig.

Treten wir aber den Consequenzen dieser Rechtfertigungslehre

für die Stellung des Einzelnen zur Kirche und deren Autoritäten näher, so deutet sie eine Wiedergewinnung der Persönlichkeit an. Die Persönlichkeit war römischer Seits an die Kirche abgetreten; hier wird diese sich selber zurückgegeben. Der Versöhnungsproceß, der vorher ganz sacramental = äußerlich ohne Zuthun der Person lediglich an derselben vollzogen wurde, wird von nun an auch in diese hineingelegt und ihr in Buße und Glauben eine Anspannung der geistigen Activität in der Richtung der tiefsten Tiefe, wie der höchsten Höhe zugemuthet.

Ferner: das religiöse Leben wird verinnerlicht. Denn der Glaube, mit welchem der Mensch die Gnade Gottes ergreift, bedeutet zugleich die Wegwerfung alles äußerlichen zwischen Gott und den Menschen tretenden Mittels. Er ist nichts Anderes als die unbedingte Hingabe der Person an Gott, als das unmittelbare Leben in Gott durch das Band der Seele zu Christus.

Hat aber der Einzelne selbst die innerliche Erfahrung gemacht, daß er die Kindschaft Gottes gewonnen, so erscheint das Heil seiner Seele nicht mehr, wie römischer Seits, durch den kirchlichen Verband, durch die äußere Angehörigkeit an eine bestimmte Kirche bedingt, sondern lediglich durch den Glauben. Mit dem protestantischen Glaubensbegriff ist eben darum die anstaltliche Kirche überwunden. Denn sie beruhte auf der Voraussetzung einer Fremdheit zwischen Gott und Menschen. Mit der Ueberwindung dieser Fremdheit und der Gewinnung eines affirmativen Verhältnisses löst sich die anstaltliche Kirche auf, und setzt sich um in die Gemeinde der Gläubigen, deren jeder sein eigener Priester ist, weil er der priesterlich = sacramentalen Vermittlung nicht mehr bedarf, sondern durch Christum unmittelbar den Zugang hat zu dem gnadenreichen Gott.

Es tritt eine Unterscheidung ein zwischen geistlichem Stande und geistlichem Amte. Geistlichen Standes ist jeder Gläubige, in welchem Berufe er immer lebe. Geistlichen Amtes ist der, welchem die Gemeinde die kirchliche Gewalt guter Ordnung halber zur Stellvertretung überträgt, und nur insofern sie selbst dieselbe aus göttlichem Recht besitzt, hat auch er sie aus solchem.

Weil endlich jetzt die Versöhnung mit Gott ganz innerlich vollzogen wird, so ist die Kirche der Versöhnten eine nur vor dem

Angesicht Gottes erkennbar vorhandene, für das menschliche Auge dagegen ist sie eine unsichtbare, d. h. Niemand kann von einer versammelten Gemeinde sagen, sie sei im wahren Sinne christlich und gehöre somit zur Kirche Christi. Denn es gibt keine untrüglichen äußeren Merkmale der inwendigen Zugehörigkeit zu Christo, sondern nur der Erlöste kann wissen, ob er erlöst sei, und damit ist die wahre Kirche eine unsichtbare.. Sofern aber die Gemeinde sich laut zu Christo bekennt, kann man sie als einen Theil der sichtbaren Kirche bezeichnen. Immerhin aber verbürgt diese Theilnahme an der sichtbaren Kirche dem Einzelnen nicht unmittelbar die Erwerbung des Heils, sondern nur die Möglichkeit, zur inwendigen Christlichkeit erzogen zu werden *).

Neben dieser völlig neuen Begriffsbestimmung der Kirche stand bei den Reformatoren eine fast ebenso neue Auffassung des Begriffes vom Staat. Die ungeheure Verschiedenheit, welche zwischen dem reformatorischen und dem Staats-Begriff im römischen Kirchengebiet zu Tage trat, war nicht zufällig.

Gerade weil der evangelische Christ selbst dem Herrn nahen kann im priesterlichen Kleide Seiner Gerechtigkeit, und weil er nicht durch die Mittler, vom Priester auf Erden an durch die ganze Hierarchie hindurch und das große Ganze der Kirche mit ihrem Haupte, sodann durch die himmlische Hierarchie der Heiligen bis zur Gottesmutter empor von ihr getrennt ist, so steht auch der von Laien gebildete und verwaltete Staat vor der protestantischen Anschauung ganz anders da, als vor der römischen. Hier ist die Kirche allein die Trägerin alles höheren Lebensinhalts und jeder höheren menschlichen Zweckbestimmung. Daher bleibt dem Staat als solchem im Grund von allem diesem nichts mehr übrig; er ist die niedrige, schlechte, profane Seite der menschlichen Existenz, ohne wahrhaft sittliche Bestimmung und Dignität, ohne ein anderes Gesetz, als dasjenige des selbstsüchtigen Beliebens, und zwar alles dies von Haus aus. Denn in der Blüthezeit des römisch-theokratischen Systems wird die bürgerliche Gewalt bald vom Volk, bald, nach Gregor VII., sogar von Anstiftung des

*) Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation (Jena 1858), S. 94 f.

Teufels *) abgeleitet. Sie erscheint daher auch nirgend als ebenbürtig mit der geistlichen, sondern diese allein hat die Einsetzung durch Gott für sich. Bei solcher Entleerung von jedem höhern Inhalt soll es nun freilich nicht bleiben. Es soll eine Ordnung der Dinge hergestellt werden, wonach auch die Staatsgewalt Trägerin höherer Zweckbestimmung wird. Aber sie entwickelt dieses höhere Leben nicht aus sich selber, ihrem ursprünglichen Wesen und Begriff, sondern sie erborgt es nur erst aus ihrer Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie, und vollbringt jene höhere Zweckbestimmung auch nur im Dienst der Hierarchie. Die sacra imperialis majestas, nach der Vorstellungsweise des Mittelalters Trägerin und Quelle aller bürgerlichen Gewalt, ist sacra nicht an sich, sondern nur durch Sanction und Verleihung von Seiten des Papstes, und bewahrt ihre Dignität nur durch unverbrüchlichen Gehorsam gegen den Statthalter Christi.

Schon bald nach Beginn des großen Kampfes zwischen imperium und sacerdotium zu Anfang des 12. Jahrhunderts beginnt auch die Bestreitung der eben geschilderten Theorie, und zwar auch von religiösem Boden aus durch Männer der Kirche **), und setzt sich fort durch das ganze Mittelalter. Aber erst durch den Protestantismus wird es zum festen Axiom des Zeitalters, daß die weltliche Obrigkeit unmittelbar von Gott ist, nicht

*) Lib. VIII. epist. in Gregorii VII. Registr. s. Epistolarum libb. XI. bei Mansi Ampliss. concil. collectio, T. XX: „Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt.“ Vgl. Hundeshagen, Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit (Bern 1842) und oben S. 40.

**) Hugo Floriacensis tract. de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluc. Miscell., lib. IV, p. 2. Der Mönch von Fleury bezeichnet es als eine unter seinen Zeitgenossen weitverbreitete Ansicht, „quod terreni regni dispositio non a Deo, sed ab hominibus sit ordinata et disposita“, citirt die obige Aeußerung Gregor's VII. und schließt dann: „quorum sententia quam sit frivola, liquet apostolico documento: Non est potestas nisi a Deo“ etc. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. V, 1. S. 185 f.

durch den Papst vermittelt, und daß sie eine unabhängige Gewalt von Gott hat, nicht untergeben dem Papste. Hiemit war der Staatsbegriff aus seiner Erniedrigung emporgehoben und Luther durfte sich dieses seines Verdienstes mit Grund rühmen, wie er oft genug thut *). Der Staatsbegriff aber empfängt zwar nach protestantischen Grundsätzen seine Vertiefung nach der sittlichen Seite hin erst durch Aufnahme des christlichen Elementes, indem der Staat ein christlicher wird, die Obrigkeit nach christlichen Grundsätzen ihr Regiment führt. Aber der höhere Charakter des Staats ist hiedurch keineswegs an sich bedingt. Vielmehr hat der Staat durch seinen Stifter: Gott (Röm. 13, 1 f.), vor aller Verbindung mit dem Christenthum seinen sittlichen Inhalt. Dies erhellt unter anderem deutlich aus der Apologie der Augsburgischen Confession, welche ausdrücklich auch den heidnischen Staat nicht ausschließt von der allgemeinen Regel, daß man den bürgerlichen Verordnungen zu gehorsamen habe, und zwar: „non solum propter poenam sed etiam propter conscientiam .... tanquam divinae ordinationi." **) Glaubenssachen, als dem inwendigen Forum angehörig, werden allein vorbehalten. In vollem Einklang stehen hiemit die Grundsätze Zwingli's und Calvin's der reformirten Kirche überhaupt. „Non humana perversitate fieri", sagt der staatskundige Calvin, „ut penes reges et praefectos alios sit in terris rerum omnium arbitrium, sed divina providentia et sancta ordinatione, cui sic visum est res hominum moderari. Quando quidem illis adest ac etiam praeest ferendis legibus et judiciorum aequitate exercenda." Calvin erkennt in dem Staat „initia coelestis regni quaedam" ***). Aber auch die Praxis des gesammten Protestantismus bewies ihr Vertrauen zu dem sitt-

---

*) Luther's Werke; Ausg. von Walch, Bd. XX, S. 2635; Bd. X, S. 298. 399 u. a.

**) Apol. confess. August. VIII, de traditionibus humanis in ecclesia, p. 214 ed. Hase. Corp. Reform. ed. Bretschneider III, 30. Richter, Die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren, in Reyscher's und Wilda's Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. IV, S. 35.

***) Calvin. Instit. relig. christ., lib. IV, c. 20, § 1. 4. Conf. Helvet. II, c. 30..

lichen Geist der von Gott herstammenden Staatsordnung dadurch, daß sie der Obhut des Staates die Ehe überwies, jene Wurzel und heilige Bildungsstätte aller sittlichen Verhältnisse in der Menschheit, sowie nicht minder die Sorge für den Unterricht aller Art, während bis dahin Volksschulen, wie Universitäten, nur geistliche Institute gewesen waren.

Mit Einem Wort: war der Staat bis dahin als die unheilige, erst durch unbedingten Gehorsam gegen die Kirche zu weihende Macht, als das saeculum betrachtet worden, so war er von nun an magistratus, der, sich seiner vorbereitenden Gesetzesarbeit bewußt, nicht etwa das zweite Schwert Petri zu Lehen trägt, sondern von Gott selbst das Schwert empfangen hat, um damit in Alles eingreifen zu dürfen, mit einziger Ausnahme dessen, was geistlich gerichtet sein muß.

5.

Mit dem protestantischen Glaubensbegriff war es zwar um die römische Bedeutung der Kirche als heilbedingender Institution geschehen; keineswegs dagegen war damit auch selbst eine Kirche aufgebaut, wenigstens diejenige nicht, um welche es sich hier handelt.

Weil der Glaube etwas Inwendiges ist, so ist selbstverständlich die Glaubenskirche eine unsichtbare, bloß Gegenstand des Glaubens *). Zwischen einer unsichtbaren Kirche aber und dem sichtbaren Staat gibt es kein Verhältniß, welches sich rechtlich feststellen ließe oder einer rechtlichen Regelung bedürfte, sondern nur zwischen dem Staat und einer Kirche, welche ebenso sichtbar ist, als der Staat selbst.

---

*) Ist, sagt Luther im Streit mit Emser 1522, der Artikel von der Kirche im apostolischen Glaubensbekenntniß wahr, so folgt daraus, „daß die heilige christliche Kirche Niemand sehen könne, noch fühlen, und man könne auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist sie; denn nach Hebr. 11, 1 sehe und empfinde man das nicht, was man glaube, und was man sehe oder empfinde, das glaube man nicht". Walch, Bd. XVIII, S. 1654. 1658. Ritschl, Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, in Ullmann's und Umbreit's Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1859, Heft 2.

Der Begriff der unsichtbaren Kirche ist daher dogmatisch von sehr großer und bleibender Wichtigkeit. Denn er ist der Ausdruck für die Emancipation des Gläubigen von der schlechthinigen Autorität des äußeren Kircheninstituts. Aber rechtlich ist er von rein negativer Bedeutung. Denn er bezeichnet nur eine Eigenschaftlichkeit, welche dem äußern kirchlichen Societätsleben nicht inwohnt. Ueber Organisation und Stellung des letztern zum Staat ist damit nichts Positives ausgesagt.

Ja, es läßt sich behaupten, daß dieser Begriff und die demselben an sich gebührende Werthschätzung für die kirchenbildende Thätigkeit ein verhängnißvolles Ruhepolster geworden ist. Er ist in einer Hinsicht entschieden hemmend geworden für das protestantische Kirchenrecht. Denn zur Pflege desselben war doch gewiß auch die Theologie mitberufen. Aber die Theologen der protestantischen Kirche, einseitig dem Zuge jenes Emancipationsinteresses folgend, fanden von jeher überwiegend in dem Begriff der unsichtbaren Kirche ihr Genüge *). Und doch lebten sie weder in einer, noch wirkten sie für eine bloß unsichtbare Kirche. Wenn daher ein angesehener Rechtsgelehrter **) unsrer Tage „die Unklarheit und Confusion in den Vorstellungen der protestantischen Geistlichen und Behörden über ihre Stellung zum Staat" rügte, so hat er damit leider nur zu viel Wahres gesagt, nicht nur von der Gegenwart, sondern auch von der Vergangenheit. Die „Confusion" hat großentheils ihren Sitz in der Gewohnheit, je nach momentanem Bedürfniß bald den einen, bald den andern beider sehr unterschiedenen Begriffe hervorzukehren, die „Unklarheit" in der

*) Nach Luther's Vorgang, welcher zwar seinem Gegner Ambrosius Katharinus in seiner Streitschrift: „Ueber die Offenbarung des Antichrists" (1521) zugeben mußte, „daß die Kirche nicht ohne Stätte und ohne Leib sei", jedoch unter der Beschränkung, daß Stätte und Leib zum Wesen der Kirche gar nicht gehören. Denn „hier in denen Dingen regieret allein die Freiheit des Geistes, die macht alle Dinge frei, also, daß ihm alle leibliche und irdische Dinge frei, und absonderlich zu einem christlichen Wesen nicht noth sind". Walch, Bd. XVIII, S. 1654. 1658.

**) Herrmann, Ueber die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem hannover'schen Verfassungsrecht und den Grundrechten (Göttingen 1849), S. 24.

Neigung, die ebenso unterschiedlichen Prädikate und Forderungen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche mit einander zu vermischen *).

So ist es geschehen, daß im Allgemeinen nicht die Dogmatik, welche auf, aber zugleich in dem seligmachenden Glauben ruhte, sondern die äußern Umstände innerhalb des Protestantismus Organisationen hervorbrachten, denen ein bestimmter Begriff der sichtbaren Kirche zu Grunde lag.

Nicht der Glaube, welchen nur Der, welcher Herzen und Nieren prüft und Der selbst unsichtbar ist, zu erkennen vermag, sondern das Bekenntniß zum Glauben und der Wandel nach dem Glauben, welche vor den Augen der Menschen vor sich gehen, liefern greifbare Momente für eine sichtbare Kirche. Nur dadurch gestaltet sich eine ἐκκλησία, eine congregatio sanctorum als Rechtssubject, als collegium oder societas, welche „vor Amt" zu Protokoll genommen zu werden, mit welcher der Staat in Rechtsverkehr zu treten vermag.

Es bedurfte also für den Protestantismus einer Nöthigung, um zur Bildung einer solchen societas zu schreiten, einer sichtenden Macht, um durch reinliche Scheidung der Bekennenden von den Nichtbekennenden der Grundbedingung alles gesellschaftlichen Zusammenschlusses zu entsprechen. Diese fand sich aber in Mitten des Protestantismus bei weitem nicht überall vor. Vielmehr hat sich der Protestantismus als Ganzes von jeher in sehr ungleichem Grade an der Lösung seiner kirchlich socialen Aufgabe betheiligt, der reformirte bei weitem lebhafter, als der lutherische, und zwar durch alle Jahrhunderte hindurch.

Man hat sich in unseren Tagen große Mühe gegeben, den unverkennbar verschiedenen Charakterzug der beiden protestantischen Schwester-Confessionen zu constatiren, zu erklären und insbesondere die Familienphysiognomie einer jeden auf eine theologische Formel

---

*) Schenkel, Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus, in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1850, Heft 1, S. 214: „Eine unsichtbare Kirche und sichtbare Kirchenorgane, ein unsichtbarer Leib und sichtbare Glieder — das ist der Widerspruch, den die evangelische Kirche in ihren ursprünglichen Begriff aufgenommen hat u. s. w."

zurückzuführen. Aber diese Versuche sind sämmtlich nicht eben glücklich ausgefallen *), und Männer von bewährter Einsicht haben sich endlich zu dem Geständniß genöthigt gesehen, daß es nicht gelingen werde, jene theologische Formel zu finden **). Man wird dieser Stimmgebung in einer so interessanten Angelegenheit nur beipflichten müssen. Der tiefste Unterschied liegt weder in der Dogmatik der beiden Confessionen, noch in Anderem, worin man ihn gesucht hat. Er liegt vielmehr einzig und allein in dem höchst verschiedenen Verhältniß beider Confessionen zur kirchlich-socialen Aufgabe des Protestantismus. Indem wir uns vorbehalten müssen, anderswo den Beweis dafür zu liefern, möge hier folgende Bemerkung ihre Stelle finden: Der reformirte Protestantismus war von seinen ersten Regungen an erfüllt von dem lebendigen Drang, sich in seiner vollen Eigenthümlichkeit auch zur Kirche, und zwar zur sichtbaren Kirche auszugestalten; dem lutherischen war dieser Drang fremd, ist ihm auch fremd geblieben. Was etwa Luther persönlich davon empfand, war sehr vorübergehend und erstarb mit der Wendung, welche anerkanntermaßen in Luther's Betrachtung seiner bisherigen Aufgabe seit dem Abendmahlsstreit und dem Bauernkrieg eintrat. Nur in Melanchthon lebten Triebe dieser Art. Gerade sie aber sind charakteristisch für dessen in so vieler Hinsicht dem reformirten Wesen verwandte und mehr und mehr zum reformirten Wesen herüberneigende Eigenthümlichkeit. Selbst die wenigen wirklichen Unterschiede beider Confessionen im formulirten Dogma, und noch mehr die weiteren und bedeutenderen im Cultus lassen sich in letzter Instanz auf ihr verschiedenes Verhältniß zu jener kirchlich-socialen Aufgabe zurückführen. Dies ist es, was beiden schon in der Wiege die unterscheidende Signatur verliehen hat.

Daß jener Drang, die inwendige Glaubenslebendigkeit zu einem socialen Organismus zusammenzufassen, lutherischer Seits sich nicht vorfand, wie deutlich legt sich das zunächst zu Tag in Luther's persönlichem Verhalten!

---

*) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; herausg. von Ed. Güder (Stuttgart 1855), Bd. I, S. 158.

**) Nach dem Vorgange von Nitzsch und Ebrard besonders Jul. Müller in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1856, Hft. 2, S. 328.

Es ist in neueren Zeiten von gewisser Seite oft und mit Vorliebe darauf hingewiesen worden, wie bei seinem ersten Auftreten Luther'n der Gedanke an eine offensive Haltung zur römischen Kirche, vollends einer eigenen Kirchenstiftung, so ganz fern gelegen habe. Man pflegt daran zu erinnern, wie oft er in den Jahren, ehe es zum offenen, unheilbaren Bruche kam, seine Anhänglichkeit an den Stuhl zu Rom betheuerte; wie groß seine Ehrfurcht war vor den kirchlichen Autoritäten; wie bescheiden er die Sätze, von welchen die Reformation ausging, zuerst nur als Streitsätze zur Disputation hinstellte; wie bereitwillig er sich zeigt, einen Unterschied zu machen zwischen dem Haupte der katholischen Christenheit und denen, welche dasselbe umgeben und berathen; wie er diesem Verhalten selbst dann noch treu bleibt, nachdem er die Anmaßung der Papstmacht als solche erkannt und laut bezeugt hatte, der Papst sei nach Gal. 1, 8 nicht über, sondern unter dem Worte Gottes; wie emsig er bemüht war, manchen ursprünglich vorwurfsfreien, aber durch Aberglauben verdorbenen Satzungen eine geistliche Bedeutung unterzulegen; wie sehr er sich hütete, irgend etwas von dem zu verderben, worin noch ein Segen sein konnte; wie sehr er bei Pflanzung des gereinigten Evangeliums überhaupt einem stürmischen, äußerlichen Verfahren entgegen war*). Alle diese Bemerkungen sind vollkommen begründet. Sie sind Zeugnisse für die Arg- und Ahnungslosigkeit seines Beginnens. Sie beweisen, daß Luther, nachdem sein Widerstand gegen einen einzelnen gefährlichen Irrthum, welchem er im Bereich seiner seelsorgerlichen Erfahrung begegnet war, allmählig mehr und mehr zu einer reformatorischen Thätigkeit sich entwickelt hatte, mit diesem Widerstand weder dem überlieferten Kirchenthum überhaupt und im Großen sich entgegenzustellen gemeint war, noch daß er sich thatsächlich demselben nach dessen ganzer Breite gegenübergestellt hat. Luther wollte mit der Kirche, deren Sohn er sich einst mit Stolz genannt hatte, nicht brechen, sondern wünschte, daß sie brechen möge mit den Irrthümern, welche sich in sie eingeschlichen hatten, mit dem argen Wesen, von welchem er sie beherrscht sah. Sein Absehen ging dahin, innerhalb des Organismus der lateinischen

*) Rudelbach, Reformation, Lutherthum, Union, S. 93 f.

Kirche selber für eine reinigende Thätigkeit, für Verkündigung seiner Ueberzeugungen von dem einzig wahren Heilsweg Raum zu gewinnen. Längere Zeit hielt Luther das für möglich, und kehrte erst dann der Kirche den Rücken, als sie nur unter der Bedingung Frieden schließen wollte, auch fernerhin die Irrthümer und Mißbräuche zu hegen und zu pflegen und den Mund der Zeugen zu binden. Aber selbst als Luther, nachdem der Papst ihn durch die Eck'sche Bulle aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, auch seinerseits den kühnen Schritt gethan hat, am 10. December 1520 vor dem Elsterthor zu Wittenberg die Bulle und die päpstlichen Decretalen öffentlich zu verbrennen, erklärt er gleichwohl wenige Monate später (19. März 1521) gegen den Kurfürsten Friedrich seine Bereitwilligkeit, „die römische Kirche in aller Demuth zu ehren und derselben nichts fürzuziehen weder im Himmel, noch auf Erden, denn allein Gott selber und sein Wort"*). So läßt er sich, nachdem der Bruch längst erfolgt und das jus divinum der kirchlichen Autoritäten von ihm oft und leidenschaftlich genug bestritten worden ist, gelegentlich immer wieder herbei, mit denselben auf Grund des jus humanum zu unterhandeln**). Der Gedanke einer Ausgleichung des Religionszwiespalts, ja ein gewisser Zweifel an einem triftigen Rechtsgrund, sich dem durch die Bischöfe getragenen kirchlichen Organismus zu entziehen***), beherrscht die Lutherischen so gut als ihre Gegner. Nicht bloß in der Augsburgischen Confession, selbst in den Schmalkaldischen Artikeln, in denen Luther zum ersten Mal in förmlicher Weise die Erklärung niederlegt, daß man den Papst auch nicht für das conventionelle Oberhaupt der Kirche anerkennen könne, und dadurch Melanchthon

---

*) Luther's Briefe von de Wette, Bd. I, S. 575.

**) Bedenken von den Compositionsmitteln bei Walch, Bd. XVI, S. 1708. Aehnlich die Augsburgische Confession am Schluß bei Hase, S. 44.

***) „Quo jure", schreibt Melanchthon 1530, „licebit nobis dissolvere πολιτείαν ecclesiasticam, si episcopi nobis concedant illa, quae aequum est eos concedere. Et ut liceat, certe non expedit. Semper ita sensit Lutherus, quem nulla de causa quidam, ut video, amant, nisi quia beneficio ejus sentiunt se episcopos excussise et adeptos libertatem minime utilem ad posteritatem." Corp. Ref. II, No. 885.

zu der bekannten Klausel veranlaßt, wird noch an das längst gefordert freie allgemeine Concil Berufung eingelegt. Diese fortdauernden Berufungen an eine noch dem überlieferten Kirchenrecht angehörige Institution, das Bestreben, mit allem kirchlichen Herkommen möglichst säuberlich zu verfahren, das verhältnißmäßig erst späte Vorschreiten zu den nothwendigsten kirchlichen Organisationen, — alles dies beweist, daß man lutherischer Seits, nachdem man über die theologischen Fragen längst zu einer sehr bestimmten Entscheidung gelangt war, die kirchlich-socialen noch sehr geneigt war als offene zu behandeln und behandeln zu lassen. Man hütet sich, den letzten Faden kirchlichen Zusammenhangs mit der lateinischen Kirche des Abendlandes abzubrechen. Vielmehr behauptet sich im Lutherthum ein solcher Zusammenhang nicht bloß vielfach als unwillkürlicher Gedankenhintergrund und unbewußte Voraussetzung, sondern man läßt es auch geschehen, daß der Religionsfriede von 1555 durch die bloße Suspension der Gerichtsbarkeit der Bischöfe über die Augsburgischen Confessionsverwandten bis zu einer auch jetzt noch im Auge behaltenen Ausgleichung die Protestanten Deutschlands immer noch de jure unter die Glieder der alten Kirche einrechnet.

Mit Einem Wort: der Gedanke einer Neugestaltung auch des christlich-socialen Lebens ist, soviel auch politische Verhältnisse dazu beigetragen haben, seine Ausbildung zu verhindern, von Hause aus nicht derjenige, von welchem sich die Lutherische Reformation bewegt zeigt. Ihr treibender Gedanke ist in den ersten Jahren „die Freiheit des Christenmenschen", seit dem Streit mit den Schweizern aber „die Reinheit der Lehre", mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegen, ja unter der stillschweigenden Voraussetzung irgendwie beschaffener Fortdauer der bisherigen kirchengesellschaftlichen Lebensformen.

Wie völlig andere Wahrnehmungen treten uns bei Zwingli entgegen!

Niemals Sohn der römischen Kirche in dem Grade gewesen, wie Luther, hat er nach der evangelischen Heilserkenntniß und dem alleinigen Schriftgrund nicht erst, wie dieser, langsam sich hinzutasten, sondern seine Erkenntniß empfängt er im Princip bereits von seinem Lehrer Thomas Wyttenbach, der, wie Leo Jud erzählt, „multa,

quae posteris temporibus ab aliis prodita sunt, providebat et praesagiebat, ut de indulgentiis papisticis et aliis rebus, quibus Romanus pontifex stultum mundum aliquot jam seculis dementaverat". Zwingli selbst versichert, er habe von Wyttenbach zuerst gelernt, daß Christi Tod die einige Bezahlung für unsere Sünden sei *). Schon in Einsiedeln unterhält sich Zwingli mit Capito de dejiciendo Papa. Auf den größern Schauplatz tretend, findet er nicht, wie Luther, ein auf den judaistischen Irrweg gerathenes Heilsstreben im Volk zu bekämpfen durch die auch von ihm lebendig erkannte Lehre von der Glaubensgerechtigkeit. Denn nicht etwa auf diesem Irrweg sah er seine Volksgenossen ihrem zeitlichen und ewigen Verderben entgegengehen. Das, was er seinem Volk vorzuwerfen hatte, war nicht zunächst Irrthum, sondern Sünde, ein thatsächlicher Abfall von Gott, eine Verleugnung der Liebe zu ihm, ein Mangel an Furcht vor dem Heiligen und Gerechten, eine Verachtung seines Gesetzes, eine sittliche Verlotterung, und zwar alles dies hervortretend in einer bestimmt zu bezeichnenden Classe von socialen Gebrechen. Diese Gebrechen waren es, denen Zwingli, den Impulsen eines mit der Vaterlandsliebe schon früh geweckten socialen Sinnes Raum gebend, mit den gewaltigen Texten des Gesetzes und Evangeliums entgegentrat. Weil er aber in die Verderbniß, durch welche dem Vaterland der Untergang drohte, die Kirche theils selber eng mitverflochten, theils außer Stand sah, derselben mit ihren Mitteln zu steuern, so blieb ihm kein andrer Weg, als die Schweiz von der römischen Kirche loszureißen. Daher kommt bei ihm zu der längst gehegten Erkenntniß der energische, weder durch innere Bindungen, noch durch äußere Hindernisse, wie bei Luther, gehemmte Entschluß. Weil aber Zwingli mit voller Klarheit das Unvermeidliche eines entschiedenen Bruches mit den alten Formen erkannt hat, so vollzieht er denselben nicht bloß mit schonungsloser Consequenz auf dem Gebiet des Dogma's, sondern auch auf demjenigen des Cultus und der Verfassung. Eben darum empfindet er stärker, als jeder andere der Reformatoren, das Bedürfniß einer nicht etwa bloß theologischen, sondern kirchlich-socialen Neuschöpfung. Darum ringt

*) Sigwart, Ulrich Zwingli (Stuttgart u. Hamburg 1855), S. 12.

Zwingli und zwar von Anfang an mit großem Ernst nach festen Organisationen für das religiöse Gesellschaftsleben. Alles läuft bei ihm hinaus nicht bloß auf die evangelische Doctrin, sondern auf eine gereinigte Kirche. Ja, er trägt sich mit großartigen Entwürfen einer ökumenischen Ausbreitung derselben *).

Es ist eine höchst merkwürdige, klarer als irgend etwas Anderes die innere Gesundheit und Tüchtigkeit des reformatorischen Anlaufes bezeugende Erscheinung, daß aus ihm, obschon von zwei örtlich so weit auseinanderliegenden Punkten wie Sachsen und die Schweiz ausgehend, ein bis auf einen einzigen Artikel völlig harmonisch-einheitliches dogmatisches Lehrsystem hervorgegangen ist. Durch nichts wird so glänzend die Genugsamkeit des vom Protestantismus der römischen Behauptung gegenübergestellten Schriftprincips erhärtet, als dadurch. Ein bedeutsames Stück dieser Einheitlichkeit bilden aber namentlich die Aussprachen der Reformatoren über das Dogma von der Kirche **), von denen zum Theil schon oben die Rede war. Nicht ebenso einheitlich sind, wie sich nach dem Obigen erwarten läßt, ihre Aussprachen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat. Man hat hier nicht bloß zu unterscheiden zwischen ihrer Theorie an sich und ihrer Praxis an sich, sondern überdies noch auf ein Drittes zu achten: auf die Theorie, auf welche sie mit der Zeit ihre Praxis zu bringen suchen. Von letzterem später, hier zunächst von der reinen Theorie.

Man wird nicht fehlgreifen, wenn man Luthers theoretische Anschauungen aus Schriften erhebt, wie diejenigen vom Jahre 1523: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" ***), worin Luther Anlaß hat, früher gethane Aeußerungen zu berichtigen. „Darum", sagt er hier, „hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret,

*) Sigwart, S. 183.

**) Schenkel, Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus (Heidelberg 1855), S. 127 f.

***) Walch, Bd. X, S. 425 f.

daß sie äußerlich müssen Frieden halten und still sein ohne ihren Dank." Wie Luther und in Einklang mit ihm alle Reformatoren z. B. in der Schrift „An den christlichen Adel" von 1520 die Eingriffe der Kirche in das weltliche Gebiet strengem Tadel unterworfen hat, so setzt er hier, wo es sich um das rein Kirchliche handelt, der Gewalt des weltlichen Regiments bestimmte Grenzen. Es soll seine Hand nicht zu weit strecken und Gott nicht in sein Reich und Regiment greifen. Die Gesetze des weltlichen Regiments erstrecken sich nicht weiter denn über Leben und Gut und was äußerlich ist auf Erden, und wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbt die Seelen. Der Seele aber könne Niemand gebieten, als Gott allein, wie er sich in seinem Wort geoffenbart. Ueberdies habe es Jeder mit seinem eigenen Gewissen zu verantworten, wie er glaube oder nicht glaube, und daher soll die weltliche Obrigkeit auch glauben lassen, wie ein Jeder könne und wolle, da es doch einmal um den Glauben etwas Freies sei, wozu Niemand gezwungen werden könne. Die Ausübung eines Glaubenszwanges sei aber nicht nur gewissenlos, sondern auch widervernünftig; „denn wie hart sie gebieten und wie sehr sie toben, so können sie ja die Leute nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen". Diese Grundsätze über die beiden von Christo geordneten Gewalten, Warnungen vor ihrer Vermischung, wie sie im Papstthum durch Einwirkung des Satans geschehen, sowie vor ihrer Vereinigung in einer und derselben Person, Mahnungen, daß Pfarramt und Rathhaus einander nicht ins Amt greifen sollen, sammt Aeußerungen über Gewissensfreiheit*), selbst für Ketzer**), finden

---

*) Walch, Bd. XI, S. 1286; Bd. III, S. 2261.

**) An den christlichen Adel deutscher Nation. Bei Walch, Bd. X, S. 302 heißt es im Hinblick auf die Hussiten: „Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden; wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden, dürften wir auch nicht mehr studiren, sondern welcher den Andern mit Gewalt überwand, möchte ihn verbrennen." Ferner Walch, Bd. X, S. 461: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer

sich in Luther's Schriften oft wiederholt. Dieselben strengen Scheidungsprincipien stellt die Augsburgische Confession auf *). Alles wird auf den Glauben gebaut. Kurz: „Wir sollen lernen das geistlich und weltlich Regiment so weit von einander scheiden, als Himmel und Erden, denn der Papst hat's sehr verdunkelt und in einander gewickelt." **)

Bei Calvin finden sich in Beziehung auf die Unterscheidung zwischen Staat und Kirche Grundsätze wie der: „Spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas" ***), aufs bestimmteste ausgesprochen und festgehalten. Es ist, rein theoretisch betrachtet, zwischen ihm und Luther kein Unterschied. Nur geschieht Calvin's Aussprache nicht in der Weise der von dem Tagesbedürfniß hervorgelockten Gelegenheitsschrift, wie bei Luther, sondern in der festen, präcisen Form der in einem juristisch gebildeten Geist ausgereiften Doctrin, ohne ein Wort zu viel und ohne eines zu wenig. Namentlich in Betreff der kirchlichen Strafgewalt ist folgende Aeußerung Calvin's bemerkenswerth: „Quantum sit discrimen et qualis dissimilitudo ecclesiasticae et civilis potestatis. Neque enim jus gladii habet ecclesia, quo puniat vel coerceat, non imperium, ut cogat, non carcerem, non poenas alias, quae solent infligi a magistratu. Deinde non hoc agit, ut qui peccavit invitus plectatur, sed ut voluntaria castigatione poenitentiam profiteatur." †) Ueber Gewissensfreiheit hingegen finden sich bei Calvin nirgends mehr die zahlreichen und lebhaften Aeußerungen des theoretisirenden Luther. Die Jugendzeit der Reformation mit ihren Idealen war bei Calvin's Auftreten schon vorüber, und der specifisch-reformirte Drang zu correcter Kirchenbildung leider längst zugleich unterjocht von dem Uebergewicht der religiösen über die sittliche Weltanschauung, dem Erbübel, welches die reformatorische Periode aus

---

verbrennen, mit keinem Wasser ertränken." Aehnliche vortreffliche Grundsätze Luther's in Betreff der Ketzer bei Köstlin: Luther's Lehre von der Kirche (Stuttgart 1853), S. 202.

*) II, 7, 4 ed. Hase, p. 37.

**) Predigten über Matth. 18, 24 bei Köstlin, S. 209.

***) Inst. IV, 20, 1.

†) Ibid. IV, 9, 3.

der römischen wenig vermindert, nur anders gestaltet herübernahm. Daher ist der, wenn auch unbewußte und unwillkürliche, Gedanke Calvin's nicht der vom Staat, der nicht die Kirche beherrscht, sondern von dem Staat, welcher von der Kirche beherrscht wird, — die Theokratie *).

Ein sehr erheblicher Unterschied legt sich endlich zwischen den bisher genannten Reformatoren und Zwingli zu Tag. Man begegnet in Zwingli's Schriften kaum einer eingehenderen, abstract theoretischen Aussprache über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Zwar ist Zwingli von nichts so lebendig überzeugt, als davon, daß das Verderben der Kirche herrührt von ihrer Vermischung des Weltlichen mit dem Geistlichen. Aber diese Wahrnehmung veranlaßt ihn nicht zu sorgfältigeren Bestimmungen der Grenze zwischen beiden, sondern die in der römischen Kirche wenigstens in thesi festgehaltene Unterscheidung zwischen Staat und Kirche wird von ihm in praxi aufgegeben und die Kirche ihrer erscheinenden Seite nach geradezu hinüber verlegt in den Staat. Daß Zwingli den ideellen Unterschied zwischen Staat und Kirche in thesi nicht negiren will, legt sich freilich in manchen Anzeigen zu Tag, besonders da, wo er von den vices ecclesiae redet, für welche der obrigkeitliche Organismus die Träger liefert. Aber beide sind ihm zur Einheit verbunden durch die vollkommene Gleichheit des Personalbestandes derer, welche zu diesem und welche zu jener gehören und — da das Wort Gottes für Alle ohne Unterschied Gültigkeit hat — auch gehören müssen. Eben darum ist ihm die Kirche thatsächlich nur die den ewigen Dingen, der Staat die den zeitlichen Dingen zugekehrte Seite eines und desselben Volksthums, daher für beide Seiten nach ihm füglich von einer und derselben öffentlichen Gewalt Fürsorge getragen werden kann. Alle „geistliche Gewalt" wird daher von Zwingli von Anfang an und grundsätzlich verworfen **), alle Gewaltübung in der Kirche wie im Staate der „christlichen Obrigkeit" allein vorbehalten. Wie in der römischen Kirche die Hierarchie häufig ideali-

*) Schenkel, Das Wesen des Protestantismus (Schaffhausen 1851), Bd. III, S. 392.

**) Ebendas., S. 362 f.

sirt wird, so liegt Zwingli's Anschauung ein merklich idealisirter oder wenn das nicht — zunächst aus den Erfahrungen des eigenen nur so kurzen Lebens geschöpfter Begriff der „christlichen Obrigkeit“ zu Grunde. Er postulirt eine Obrigkeit, welche sich in allen Dingen dem Worte Gottes unterordnet und in allen ihren Rathschlägen und Anordnungen sich durch dasselbe leiten läßt. Ist sie das, so muß sie auch entscheiden können, was dem göttlichen Worte angemessen sei, alles demselben Zuwiderlaufende abthun, die ganze Leitung und Gestaltung der kirchlichen Angelegenheiten abthun dürfen. Ist sie das nicht, so wird sie zur „tyrannischen Gewalt“, und die christliche Volksgemeinde, nachdem sie vorher „große Geduld“ geübt hat, gewinnt das Recht, eine solche aus der republikanischen Wahl hervorgegangene Obrigkeit durch Nichtwiederwahl abzusetzen. Von diesem Standpunkt aus dürfen wir bei Zwingli ähnliche Ausführungen über Gewissensfreiheit, wie bei Luther, nicht erwarten. Zwar stellt Zwingli im „Archeteles“ den Grundsatz auf, daß in Sachen der Religion jeder Zwang unerlaubt sei. Desgleichen spricht er sich in den „Schlußreden“ von 1523 dahin aus, daß Irrende nicht mit Gewalt gezwungen, sondern Gott überlassen werden sollen. Aber verglichen mit den obigen Sätzen und der ganzen Praxis Zwingli's sind das Behauptungen von nur relativer Geltung. Sein wirkliches Princip war, „die Obrigkeit habe diejenigen zu bestrafen, die wider Gottes Wort thun“ *).

Es wird sich später zeigen, wie, durch den wechselnden Gang der Ereignisse bestimmt, auch Luther Anfangs mit hohen Ansprüchen für die weltliche Obrigkeit in Kirchensachen auftritt, aber bald Anlaß findet, ja der Nöthigung unterliegt, jene Ansprüche wieder herabzustimmen und in der Theorie beide Gebiete auseinanderzuhalten. Zwingli dagegen, sofort zu praktischen Gestaltungen Hand anlegend, hat weder Anlaß und vielleicht Muße zu theoretischen Auslassungen, noch geräth er, was den Erfolg seiner anfänglichsten Bestrebungen betrifft, wie Luther, in den Fall, gethane Aeußerungen zu bereuen und etwa übel gerathen wollenden Thatsächkeiten gegenüber eine Theorie als Correctiv aufzustellen. Stets

*) Schenkel a. a. O., S. 364.

seine nächste Aufgabe, das kleine zürcherische Gemeinwesen, im Auge, das er volle zehn Jahre hindurch nach Gefallen lenkt, trägt Zwingli kein Bedenken, unter stillschweigendem Consens der betheiligten Einzelgemeinden die theokratisch regenerirte republikanische Staatsgewalt, den Rath der Zweihundert, in die Attribute des ehemaligen Diöcesanbischofs eintreten zu lassen — ecclesiae vice*). Er schafft nicht eine synodale Organisation, auch nicht für die Geistlichen, sondern an Stelle der Synode tritt der Rath der Zweihundert, und neben denselben stellt Zwingli den Predigerstand mit einer Art von tribunicischem oder prophetischem Veto wider Abweichungen desselben von der theologischen Grundlage**). Mit Einem Wort: Zwingli's Absehen ist nicht sowohl dahin gerichtet, dem religiösen Leben eine selbständige gesellschaftliche Form zu geben, als vielmehr die bürgerlichen Institutionen seines Kantons dahin umzubilden, daß sie als Träger und Organe des religiös-sittlichen Gesellschaftslebens sich gebrauchen lassen. Diese Singularität Zwingli's läßt sich vollständig begreifen einerseits aus seiner durchaus singulären, d. h. schlechterdings maßgebenden persönlichen Stellung in Zürich, andrerseits aus dem Umstand, daß das Aufhören seines Einflusses nahe zusammenfällt mit dem Ende seines ohnehin kurzen Lebenslaufes und ihm nicht verstattet war, seine ersten Anläufe zu rectificiren.

So viel von der Theorie der Reformatoren über das Verhältniß der Kirche zum Staat. Aber die Macht der Thatsachen ist in der Regel stärker, als die an sich correcteste Theorie, und so kam auch das Verhältniß zwischen Kirche und Staat praktisch nicht zu Stande nach den Forderungen der Theorie, sondern unter der Einwirkung zwingender Thatsächlichkeiten.

Wenn die Kirche die Gemeinde der Bekennenden ist oder in umfassenderem Sinne der Inbegriff der bekennenden Gemeinden,

---

*) Subsidium de eucharistia in Zwinglii Opp. ed. Schuler et Schulthess, T. III, P. 1, p. 337: „Utimur Tiguri Diacosiorum senatu, quae summa est potestas, ecclesiae vice."

**) Ibid.: „Suasimus ergo, ut plebs judicium externarum rerum hac lege Diacosiis permittat, ut ad verbi regulam omnia comparentur, simul pollicentes, sicubi coeperint verbi auctoritatem contemnere, nos confestim udituros esse ac vociferaturos."

so ist damit bei aller Kirchenbildung das Erste die Sammlung der Bekennenden und ihre Scheidung von den Nichtbekennenden. Wir werden dadurch zurückgeführt auf jenen Trieb zur Sichtung der bunt gemischten Masse des Volksthums, welches die Kirche als personelles Material vor sich hat. Die Geschichte zeigt aber diesen Trieb zur Sichtung, die Grundbedingung aller echten Gemeinde- und Kirchenbildung, im Schoße des ursprünglichen Protestantismus leider nur als Ausnahme. Nur in dem calvinistischen Gebiet, also schon deßhalb in einem spätern Stadium des Reformationsverlaufes, regt sich dieser Trieb mit großer Energie im Schoße des westeuropäischen Protestantismus. Die Verfolgungen, welchen das gereinigte Evangelium von Seiten der Staatsgewalt ausgesetzt ist, der Widerstand, welchen es auch von Seiten der der römischen Kirche treu bleibenden Bevölkerungstheile erfährt, erweckt jenen Trieb zur Sichtung. Seine Befriedigung gestaltet sich als unabweisbares Bedürfniß für den gesellschaftlichen Zusammenschluß. Ihm dient und ihm gemäß gestaltet sich die gesammte Kirchenverfassung. Alle Institutionen beruhen auf dem Bedürfniß, theils durch energische Kirchenzucht die Gemeinde als heilige Gemeinde von der umgebenden Welt zu sondern, theils die gesonderte, gesammelte durch fortgehende Sichtung in ihrer Eigenschaft als Gemeinde des Herrn zu bewahren. In Frankreich, den Niederlanden, Schottland und sporadisch unter den Geflüchteten und Vertriebenen aus England und aus den Ländern unter spanischem Scepter kommt es zur Gemeindebildung und zur Kirchenbildung auf dieser Basis der bekennenden Gemeinde. In wahrhaft classischer Regelmäßigkeit aber baut sich vor allem in der französischen Hugenottengemeinschaft schon von ihren Anfängen an die Kirche schrittweise auf von unten nach oben. Sie beginnt mit den noch unorganisirten Conventikeln der gläubigen Bekenner, schafft sich bei Anlaß der Taufe im vornehmen Hause*) aus der Mitte des evangelischen Priesterthums Träger des geistlichen „Amts“ und so fort auch der Laienämter, in stetem organischem Fortschritt vom consistoire bis zur Nationalsynode. Es ist be-

*) Die rührende Erzählung bei Beza, Histoire ecclesiastique des églises reformées au Royaume de France, T. I, p. 49 sqq. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung (Leiden 1844), S. 66.

wundernswerth, die französisch-reformirte Kirche zu verfolgen in der Ausbildung der starken presbyterialen, weil auf dem strengen Princip der Sichtung beruhenden Institutionen und ihrer ebenso im Grundsatz festgehaltenen, als aus den Verhältnissen ungesucht sich ergebenden Scheidung vom Staat, bei aller ihrer Anerkennung der Dignität selbst der verfolgerischen Staatsgewalt.

Aber wie sehr die Gestaltung der Dinge in Frankreich bedingt war durch die thatsächlichen Verhältnisse von außen, geht aus nichts so deutlich hervor, als aus dem Gang, den gleichzeitig Kirchenverfassungsbildung und Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Genf nahm, unter den Augen und unter dem unmittelbaren Einfluß Calvin's, welcher den Gedanken der Auseinanderhaltung von Staat und Kirche am klarsten erfaßt und am beredtesten unter allen Reformatoren vertheidigt hat. Hier, wo die Staatsgewalt von Anfang an der Reformation sich schützend zur Seite gestellt hatte, wurde eben diese Gunst der Machthaber eine Hemmung für die consequente Entwicklung der reformatorischen Theorie. Es fehlte in Genf nicht an jener Sichtung, die wir als Postulat der Kirchenbildung erkannt haben. Im Gegentheil, es wurde unter der verlotterten Bevölkerung Genfs gesichtet, bis zuletzt von den eingebornen Söhnen der Stadt, den „enfants de Genèves", nur noch ein geringer Rest übrig und der kleine Staat erfüllt war von den Massen der zugewanderten und eingebürgerten Flüchtlinge, vornehmlich aus Frankreich. Aber das Geschäft der Sichtung übernahm hier nicht, wie bei den Hugenotten, die Gemeinde selbst, sondern die Staatsgewalt, es war keine freiwillige, sondern eine erzwungene Sichtung. Das consistoire, welches die Kirchenzucht übte, war zusammengesetzt aus Gliedern des großen, des kleinen Raths und den Predigern. Mit dieser Staatskirchenzucht aber kam es in Genf nicht zu einer Scheidung, sondern ganz eigentlich zu einer Verschmelzung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment. Anstatt die Kirche ein selbständiger geistlicher Organismus, wurde umgekehrt der Staat eine Theokratie. Calvin wußte das sehr gut und entschuldigt das Scheitern seiner Entwürfe mit dem Drang der Umstände *).

---

*) Calvin an Myconius (Epp. 27): „Nunc habemus qualecumque

Den Begriff der Theokratie wird man überall da, aber zugleich auch nur da als verwirklicht anzuerkennen haben, wo das gesammte Staatsleben nicht allein unter einem bestimmten, und zwar mit Ausschließung jedes andern, einheitlichen religiösen Gesichtspunkt aufgefaßt und der Obrigkeit im Dienst Gottes die unmittelbare Vollbringung des religiösen Staatszweckes als Pflicht überwiesen, sie mit der Sorge und Verantwortlichkeit für die Vollbringung der Forderungen des religiösen Princips belastet wird, sondern wo zugleich das religiöse Gesetz in der Gesammtheit seines Umfanges die volle Bedeutung eines Staatsgesetzes besitzt, somit nicht etwa bloß die Pflege und Nährung des religiösen Lebens unmittelbare Sorge des Staates selbst ist, sondern namentlich auch Uebertretungen des religiösen Gesetzes von der Staatsgewalt auf dem Wege des bürgerlichen Processes, als Sünden, als Verletzungen der Majestät des göttlichen Souveräns verfolgt und bestraft werden. Das theokratische Regiment fängt also überall da an, wo man vom christlich-theologischen Standpunkt aus, ohne dem Staat seine eigenthümlichen Gesichtspunkte zuzugestehen, z. B. das Wort Gottes in demselben Sinn zum Codex der Gesetzgebung wie zur Basis des Dogma's zu machen begehrt, und Vergehen wie Blasphemie nicht etwa — wie in neueren Gesetzgebungen — als Verletzung einer vom Staat anerkannten Religionsgesellschaft, nach dem Princip, nach welchem man etwa auch öffentliche blasphemische Aeußerungen gegen jüdische sacra bestraft wissen will, sondern wo man dieselben als Sünde bestraft. Wo der Staat die Sünde bestraft und nicht das Verbrechen, empfängt seine Strafe eben damit den theokratischen Charakter. In diesem Sinne war Genf eine Theokratie, aber in noch höherem Grade Zürich, so lange Zwingli am Leben war. Ueberhaupt aber ist die theokratische Form die einzige thatsächliche Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, welche der Protestantismus im übrigen Europa angenommen hat, nur in England und den scandinavischen Reichen nicht mehr rein, sondern mit stärkerer oder schwächerer hierarchischer Beimischung.

---

presbyterorum judicium et formam disciplinae, qualem ferebat temporum infirmitas.“ Lechler a. a. O., S. 46.

Von hohem Interesse ist nun, in weiterer Verfolgung dieses Gegenstandes vor Allem Zwingli und seine Schöpfung in Zürich genauer ins Auge zu fassen. Denn Zwingli's unterscheidende Bedeutung im Kreis der Reformatoren liegt auf einer ganz andern Seite, als auf derjenigen, auf welcher man sie gesucht hat. Zwingli ist, wie kein anderer, der sociale Charakter unter den Reformatoren, besonders wenn wir uns erinnern, daß sein Wirken ganz dem Anfangsstadium der reformatorischen Geistesbewegung angehört. Er war ebenso sehr von den Sympathien der besten Männer seines Landes getragen, wie Luther; er hatte nicht mit Elementen des Widerstandes von der Art und Stärke zu kämpfen, wie Calvin; er genoß weit mehr als beide Vorhergehende des Vortheils starker politischer Rückhalte. Ja Zwingli nahm persönlich in politischen Dingen in Zürich eine maßgebende Stellung ein. Wenn Luther Zwingli vorwirft, daß derselbe „in das weltliche Regiment gegriffen" *), so ist diese Beschuldigung nicht falsch. Denn der Reformator nimmt Sitz und Stimme im geheimen Rathe der Republik und durchdringt von hier aus die gesammte Politik Zürichs mit seinen religiös-socialen Motiven. Wie kein anderer wäre daher Zwingli in der Lage gewesen, jene Theorie von der Unterscheidung des geistlichen und des weltlichen Regiments ins Leben zu führen. Aber dieselben Umstände, welche den gesammten Protestantismus deutscher Zunge gleichzeitig von der Erstrebung einer solchen Gestaltung der Dinge abdrängten und in das Geleise der Theokratie hinüberlenkten, dieselben erwiesen ihre Macht auch an Zwingli. Erfüllt von dem Gedanken der Errettung des Vaterlandes von drohendem Verderben durch die Macht des reineren Glaubens und eine sittlich-religiöse Erneuerung seiner Bürger nimmt Zwingli von vornherein zu bestimmt sein Absehn auf die evangelische Umgestaltung der Republik Zürich als eines Ganzen. Die ungewöhnliche Gunst der äußern Situation, welche ihm bei seinem Plan zu Statten kommt, dient natürlich um so mehr dazu, Zwingli'n in der Erstrebung dieses Zieles zu bestärken. In Zürich fehlt es gänzlich an den in Frankreich aus der Beschaffenheit der Lage von selbst entspringenden Antrieben

*) Luther's Briefe, herausg. von de Wette, Bd. IV, S. 308.

zu einer Sichtung des Kirchenmaterials*). Zwingli'n persönlich mangelt die Geduld und Selbstverleugnung, einen solchen freiwilligen Sichtungsproceß einzuleiten, die Sammlung einer heiligen Gemeinde anzubahnen und zu erwarten. Zwar trifft den Züricher Reformator keineswegs der Vorwurf eines ungestümen Vorgehens. Genauer betrachtet, vollzog sich der kirchliche Umwandlungsproceß in Lehre, Sitte und Cultus in Zürich nicht rascher, ja in Einzelnem sogar langsamer, als in Wittenberg. Mehrjährige tüchtige Vorbereitungen, wie die „Prophezey", die öffentlichen Disputationen, die Bereisung der Landschaft durch beredte Verkündiger des göttlichen Wortes, zielten dahin, das Volk für denselben reif zu machen. Auch wurde den Gemeinden vorbehalten, über die Beibehaltung des alten oder Annahme des neuen Glaubens „abzumehren". Aber eine Sichtung und Sammlung war doch das nicht zu nennen, wenn nach erfolgter Abstimmung die Minderheit dem Gesetze der Mehrheit sich bei Strafe zu unterwerfen hatte. Daher kommt hier so wenig als in Genf eine wirkliche Gemeinde zu Stand, sondern eine sehr gemischte, vom Zwang des religiösen Gesetzes zusammengehaltene Massenkirche. Ein in höchst unterschiedlichem Grade vom Evangelium erst angesäuertes Publicum wird zur Theokratie gestaltet. Indem Zwingli, von seiner Gedankenwelt erfüllt und von deren Impulsen getrieben, die Evangelisirung seiner Züricher durch die Geltendmachung des Wortes Gottes als öffentlichen Gesetzes für das Staatsganze anticipirt, kommt, wie oben gezeigt, selbst ein Mann wie er von der Basis der Kirche als Basis für den Staat in praxi nicht los und gründet anstatt einer Kirche lediglich einen theokratischen Staat.

Die Republik Zürich wurde durch Zwingli sogar in noch vollerem Sinne zu einer protestantischen Theokratie umgeschaffen, als selbst die Republik Genf durch Calvin; von Zürich aus aber bald mehr, bald weniger zugleich sämmtliche evangelische Schweizerrepubliken. In den nachfolgenden Beispielen wird sich das zu Tage

*) Auch in der übrigen Schweiz. Den herben Zusammenstoß der in Frankreich erzeugten Calvin'schen Ansichten mit den Zwingli'schen auf dem damals zu Bern gehörigen Boden der französischen Schweiz schildert meine weiter unten angeführte Schrift „Die Conflicte u. s. w."

legen, aber zugleich auch eine unverkennbare Analogie zu der bereits charakterisirten Art zu räsonniren in der Kirche des Mittelalters.

„Weil das Wesen der an der römischen Kirche festhaltenden Kantone" — sagt Zwingli — „so gotteslästerlich und der ganzen löblichen Eidgenossenschaft so verderblich ist, so müssen wir sie dafür bestrafen, oder aber befürchten, mit ihnen ausgerottet zu werden, weil wir ihre Mitbürger, Mitbrüder und Eidgenossen, also auch mitschuldig sind." Und: „Wir haben früher um Geldes willen manchem weltlichen Herrn zu Land und Leuten verholfen, lasset uns jetzt auch um Gottes willen unserem Herrn Christo wieder zu seiner Herrschaft helfen in unserem Lande." *) Eine Richtung dieser Art haben Calvin's Gedanken niemals genommen, wohl aber die der Päpste. Wie treibt hier der gefühlige Enthusiasmus für das Ideale geradezu in die Bahnen einer kirchlichen Eroberungspolitik!

Der Abt von St. Gallen befand sich in urkundlich verbrieftem Besitz der Hoheitsrechte über sein Stift, und Zürich war einer der Schirmorte dieses Rechtes. Nichtsdestoweniger erklärt es dem Abte: es werde, und zwar kraft göttlichen Rechts, welches geistliche Herrschaft nicht zugebe, keine Mönchsherrschaft mehr dulden und sorgen, daß die Gotteshausleute mit einer gebührenden Obrigkeit versehen werden **). Wie verwandt ist doch eine solche Beweisführung vom Standpunkt des göttlichen Rechts und dem schlechthin Maßgebenden des religiösen Gesichtspunktes der Argumentationsweise der Bischöfe zu Sta. Makra? wie wenig entfernt ist eine solche Beugung des formellen weltlichen Rechts unter die Forderungen dessen, was vom Standpunkt der Glaubenslehre Recht sein sollte, von den Forderungen mancher Päpste?

Der Einfluß Zwingli's auf die übrigen evangelischen Schweizercantone war zwar allenthalben sehr groß, doch nirgends so unbedingt maßgebend, als in Zürich. Ja, der Neigung zu einem

*) Christoffel, Ulrich Zwingli; Leben und ausgewählte Schriften, Bd. I, S. 374—75.

**) Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich, Bd. II, S. 453 f. (2. Ausgabe).

kriegerischen Vorgehen wider die katholischen Orte und den Gründen, auf welche man sich dafür in Zürich stützte, war man anderswo entschieden abhold und verschlossen. Ums Jahr 1529 erinnerte unter Anderem Bern die Züricher: man könne „den Glauben nicht mit Hellebarden pflanzen“*). Aber nach zürcherischem Muster reformirte man doch überall, und allenthalben wurde das Wort Gottes der kanonischen Satzung entgegengestellt. Nirgends wurden von der christlichen Obrigkeit Einrichtungen geduldet, welche, wie Klöster, mit dem Worte Gottes nicht in Einklang befunden wurden, oder Personen, welche sich mit demselben in offenen Widerspruch setzten, etwa durch Theilnahme am Meßgottesdienst, oder welche sich ihm entzogen durch Versäumniß der Sonn- und Festtags-Gottesdienste. Aber nicht leicht irgendwo wurde in protestantischen Landen überhaupt eine Versäumniß der letzteren so streng überwacht und nur nachgesehen unter dem Vorbehalt ausdrücklicher Entschuldigung bei der Gemeinde, der Zunft oder dem Pfarrer; nirgends wohl auf Theilnahme am Meßgottesdienst von Obrigkeitswegen eine Geldstrafe gesetzt**), als in Zürich; nirgends endlich das Evangelium rein theokratisch und in unverkennbarer Analogie der päpstlichen Manipulation christlicher Stoffe so förmlich von Seiten der Obrigkeit in die Kategorie der „andern burgerlichen Satzungen und Landrecht“ gerückt, und damit das oberste Princip der Zwingli'schen Theokratie zur Aussprache gebracht, als in dem vorhin genannten Bern***).

---

*) Kirchhofer, Berthold Haller und die Reformation in Bern (Zürich 1828), S. 139.

**) Bluntschli a. a. O., S. 463. 424.

***) Berner Synodus vom Jahre 1532 im Publicationsmandat: „Wir der Schultheiß, klein und groß Rhädt, genannt die Zweihundert der Burgern zu Bern u. s. w. Nachdem wir das Bapstumb samt sim falschen vertruwen und mißglouben aberkennt, und das heilig Evangelium für Uns und unser unterthanen zu Stadt und Land vor vier Jaren nächst verschynen, uff erhaltene Disputation angenommen, und als andere burgerliche Satzungen und Landrecht in leer und leben durch göttliche hilff zu halten, mit hertz und mund und ufferhebenen Eyden geschworen, so“ — (nun folgt neben Bestätigung der Synodalbeschlüsse ein trefflicher Hirtenbrief der Obrigkeit). Vgl. Hundeshagen, Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der

Aber wenn Zwingli großartige Fehler zur Last fallen, so hat er sie auch großartig gebüßt, und nur dadurch sind sie ihm zur Last gefallen, daß er wirklich in Angriff nahm, was auch Anderen vorschwebte, nur daß sie freilich entweder überhaupt unterließen, Hand anzulegen, oder mindestens so rüstig Hand anzulegen, als von ihm geschah.

6.

Auch das Lutherthum hat ein anderes Verhältniß zwischen Staat und Kirche nicht gekannt, als das soeben gezeichnete. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß die lutherischen Fürstenthümer und Städte Deutschlands nicht weniger Kirchenstaaten, Theokratien waren, als die schweizerischen Republiken.

Von dem erheblichen Unterschied zwischen der sächsischen und der schweizerischen Reformation rücksichtlich des Interesses für eine eigentliche Kirchenbildung ist schon die Rede gewesen. Die Erscheinung hängt zusammen mit Luther's geringer persönlicher Neigung und Fähigkeit für Organisationen, welche auf nüchternen, formell rechtlichen Erwägungen zu ruhen haben. Auf Luther's Seite zeigt sich überall nur wenig Theilnahme für die Bestrebungen, der protestantischen Kirche eine bestimmte, selbständige, definitive Organisation zu verschaffen. Seine Schriften, Briefe und Gutachten enthalten überraschend wenig Beziehungen auf die hierher gehörigen Fragen und Aufgaben. Selbst bei der Einsetzung von Consistorien seit 1539 zeigt er sich nicht besonders praktisch betheiligt *). Ihn zog es auf andere, seinem besondern Naturell entsprechendere Gebiete. Für Aufgaben jener Art hingegen hatte er wenig Sinn. Zwar mangelt es auch hier nicht an einzelnen glücklichen Gedanken, an genialen Aussprüchen, womit er oft den Nagel auf den Kopf trifft; aber es mangelt ihm an Ausdauer, sich dieser Art von Arbeiten mit Umsicht zu widmen. Denn diese Sachen wollen zwar ebenfalls geistlich, aber nicht einseitig

bernerischen Landeskirche von 1532 — 1558 (Bern 1842), S. 43. Aehnlich das Berner Reformationsmandat von 1528 bei Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern, S. 376 f.

*) Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche (Stuttgart 1853), S. 205 f.

theologisch gerichtet sein *). Daher Luther's beständige Bitterkeit gegen die Juristen, ein Hin- und Herschwanken seines religiös-theologischen Pathos bald in idealistischem Enthusiasmus, bald in pessimistischer Verdrossenheit, welche die Dinge gehen läßt, wie sie können und wollen. Durch Luther's ganzes Leben geht in dieser Hinsicht ein in der theologischen Welt beinahe habituell gewordener Widerspruch zwischen dem Grundsatz und der Convenienz des Augenblicks. So ist es gekommen, daß in der That alle Systeme der spätern Zeit sich auf ihn berufen können **).

Man hat in neuerer Zeit angefangen, dieser Seite von Luther's Verhalten eine für die Sache selbst höchst ersprießliche Aufmerksamkeit zu widmen. Namentlich hat man versucht, in den Ansichten Luther's vom Verhältniß zwischen Staat und Kirche eine gemäß dem Verlauf der Zeit fortschreitende Umgestaltung nachzuweisen ***). Aber so gewiß, wie oben bemerkt, in Luther's Verhalten zu einer gewissen Zeit ein Wendepunkt eintrat: hier scheint es nicht gelingen zu wollen, denselben nachzuweisen. Wir müssen der Behauptung beitreten, daß der zwischen der frühern und spätern Zeit gemachte Unterschied eben nur in einem Mehr und Weniger besteht und im Einzelnen ziemlich schwankend ist. Je nachdem Umstände und, was bei Luther stets sehr ins Gewicht fällt: Stimmung in derselben Epoche wechseln, bieten sich auch aus derselben Zeit, sowohl früher als später, Aussprüche dar, in welchen die beiden verschiedenen Seiten zugleich mit Bestimmtheit vertreten sind †).

Allen jenen lobenswerthen Theorien über Glauben und Glaubensfreiheit, Verkehrtheit alles Zwanges in Glaubenssachen, und was sich daraus ergab für das Verhältniß zwischen Staat und

---

*) Harleß, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, Bd. IV, S. 291.

**) Köstlin a. a. O., S. 182.

***) Vgl. die obige inhaltreiche Abhandlung von Schenkel über das ursprüngliche Verhältniß zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus; ferner die trefflichen Erörterungen über diese Materie in Richter's Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland (Leipzig 1851).

†) Köstlin a. a. O., S. 185.

Kirche, blieb Luther in thesi treu bis in sein späteres Leben. Aber nicht erst seit 1529, sondern schon seit 1519 finden sich daneben Forderungen, wie die, daß Widerspenstige, Verächter und Lästerer des göttlichen Wortes trotz der Glaubensfreiheit „um der zehn Gebote willen sollen zur Predigt getrieben werden, daß sie zum wenigsten äußerliche Werk des Gehorsams lernen" *). Nachdem die Gemeinde noch um 1523, ja noch 1526 so bestimmt als die Souveränin in allen Kirchensachen, selbst in Sachen der Lehre **), hingestellt worden ist, sieht man Luther'n um dieselbe Zeit Schritt für Schritt in allen diesen Dingen die Obrigkeit mehr und mehr ins Mittel ziehen.

Das wird Niemanden Wunder nehmen, welcher den Lauf der menschlichen Dinge zu beobachten gewohnt ist.

Denn alle Principien, welche einen positiven Fortschritt innerhalb der Menschheit begründen und sich neue Lebenskreise zu bilden trachten, treten zuerst mit ebenso allgemeinen und weitgreifenden Versprechungen, als Ansprüchen auf. Die neuen Gedanken, Bedürfnisse, Geisteserrungenschaften suchen Raum und berufen sich dabei auf die Freiheit, als das allgemeine Recht der Bewegung des Substantiellen. Haben sie aber einmal ein Terrain sich erobert, eine Heimath sich gesichert, und gilt es nun, ihre Versprechungen einzulösen, da macht sofort gegen den Idealismus die Wirklichkeit ihre Rechte geltend, und es wird zur Lebensfrage, mit ihr einen billigen Accord schließen zu können. Mag immer die Theorie in ihrem Rechte sich behaupten, in der Praxis machen unwiderstehliche Factoren anderer Art sich geltend. Beide laufen gewöhnlich neben einander her. Ja die Träger der allgemeinen Principien hören, nachdem sie mit dem Besitz einer Heimath conservativ geworden sind, nicht nur für sich auf, mehr Freiheit zu begehren, sondern treten auch beschränkend auf gegen das, was, im Bewußtsein noch nicht am Ziele angelangt zu sein, in diesen Zu-

---

*) Luther's Briefe von de Wette, Bd. III, S. 498. Köstlin a. a. O., S. 195. 203.

**) Recht und Macht christlicher Gemeinden, die Lehre zu beurtheilen, bei Walch, Bd. X, S. 1794 f. Zuschrift an die evangelische Gemeinde in Prag; ebendas. S. 1814 f. Luther's deutsche Messe bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen, Bd. I, S. 35 f.

stand conservativer Sattheit noch nicht gerathen ist und fortfährt, an das Recht allgemeiner formeller Freiheit immer von Neuem zu appelliren.

Genau so war der Verlauf des deutschen Reformationsprocesses, vor Allem in den Stücken, welche uns hier zunächst angehen.

Da Luther, abweichend von Zwingli und Calvin, im Grund nicht auf eine neue Kirchenschöpfung ausging, so lag ihm, ungeachtet seiner Vorstellung vom dominirenden Verhältniß der Gemeinde, nichts so fern, als eine Gemeinde entweder selber zu sammeln oder sich sammeln zu lassen, und dabei jenes unausweichliche Princip der Sichtung zur Geltung zu bringen. Er hatte stets die bestehende Kirchensocietät als solche im Auge. Er kannte und wollte eigentlich keine andere, bis ihm eine solche schließlich gewissermaßen unter den Händen entstanden war, über die er freilich dann auch die Zügel der äußeren Leitung sofort mit Andern theilen mußte und endlich ganz aus den Händen verlor.

Luther hatte in der Schrift „An Kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation", wie das seit Ausgang des Mittelalters so häufig geschehen war, den Laienstand wider die kirchlichen Autoritäten zu Hülfe gerufen, an der Spitze desselben den Kaiser. Man sieht hieraus, daß es, wie bei Zwingli, nicht auf eine gesichtete Sammlung von Bekennern, sondern auf ein großes fertiges Ganzes abgesehen war. Dieses Ganze aber hatte Luther nicht, wie Zwingli seinen Kanton, so gut wie unbedingt in der Hand, sondern trotz dem enormen moralischen Einfluß, den Luther besonders in den ersten Jahren auf die ganze Nation übte, hatte er nicht weniger als die gesammte Reichsorganisation, in derselben die Reichshierarchie mit eingeschlossen, gegen sich. Er mußte, anstatt, wenn er je gewollt hätte, auch auf anderen Gebieten, als denen des Cultus und der Lehre, regelnd einzugreifen, sich fürs Erste mit dem Schutz einzelner Reichsstände für diese seine Schöpfungen und seine Person begnügen, abgesehen davon, daß die im Vergleich zum Zwingli'schen unverhältnißmäßig größere Ausdehnung seines Reformationsgebiets ihm jede Art von organisatorischer Thätigkeit in demselben Grad erschweren mußte.

Allein es war nun einmal in und mit dem Kampf Luther's gegen die kirchlichen Autoritäten die Wirkung einer unaufhaltsamen

Auflösung des gesammten kirchlichen Verbandes überall gegeben, wohin die echte evangelische Erkenntniß drang und nicht ein energisches Gegenstreben jene Auflösung hemmte. Ja noch mehr! wohin nicht die echte evangelische Erkenntniß drang, sondern nur der bloße Freiheitsruf, da entwickelte sich mit der Auflösung des kirchlichen Verbandes eine wachsende Zuchtlosigkeit der erschreckendsten Art. Luther hatte das selbst in seiner nächsten Nähe zu spüren. Er klagt: „der Haufe sey nun in die fleischliche Freiheit gerathen"; während man unter dem Papste „den Zwang und Mangel des Worts nicht habe leiden können, könne man nun die Freiheit und den überflüssigen Schatz des Evangelii nicht leiden" *). Wie berechtigt diese Klage war, beweisen unanfechtbare Documente **).

*) Luther's Schreiben an den Markgrafen Georg von Brandenburg vom 14. September 1531, bei de Wette, Bd. IV, S. 308.

**) Der wittenbergischen Theologen Bedencken der Consistorien halber von 1538, bei Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 84: „So sicht man auch vor augenn das itzund, so noch kein bestellung gemacht, etliche Hendell in vnordenung hangenn, vnd die laster, sunde, allerley vorbrechung also vngestrafft bleibt, Do durch wenig ehre aber rhum des Euangelii aber gottlichs namens erwechst, vnnd wird der gemeyn man teglich wilder vnnd vngezogener ....." S. 85: „auch den pfarrern vnnd priestern offte vonn Iren pfarkindern vndankbarkeytt muttwillige Zumotigung allerley beschwerung bejegendt ..... auch etliche trewe vleyßige pfarrer vnnd Seelsorger offte mit gantz hefftiger klagenn an die Visitatores gelangt, das In dorffern vnnd Steten, vfm Lande, etliche vom Adell, Burger, Bawern, menlichs, weiblich geschlechts befundenn werden, wilche gantz kaldt vnnd saumlich sich In sachenn, so gottes dienst, Religion vnnd Kirche belangen, erzeigen, etliche In vier funff sontag, Ja offt im halben Jar kaum ein mall das Euangelium horenn, Etliche in funff sechs Jaren nit begerenn das heilige Sacrament zu empfahenn, gebenn also, ein gantz boeß schedlich Exempell der armen Jugendt, dor aus entlich ein gentzlich vorgessenn, erkaldung vorachtung gottes vnnd aller religion, vnnd gar heydenisch vnnd greulich teuffelisch vorherttung ervolgen wolt." — S. 88: „In diessem Artickell klagenn Itzund viel pfarrer vnnd prediger, Das Etliche vom Adell (wilchs vnchristlich vnnd erger den Turkisch ist) Iren predigern, In der kirchen (vngeacht das sie da Predigampt zu ehren schuldig) mit Lautter stim widder sprechenn ꝛc. Item das sie mitten vnter der predigt mit Iren Bawern In eyn circkell vnnd gesprech tretten und gotts wortt vorechtlich haldenn ꝛc. Auch habenn Im Dorff Globeck, vnnd ander mehr Dorfferen ettliche muttwillige Bawern In der Kirchenn ein ander, Kenlein mit Bier gezeigt, vnnd gebotten vnter der predigt. Vnd im selbigen dorff habenn auch etliche Bawer

Es kommt hier noch ein sehr unterscheidender Zug der deutschen und der schweizerischen Reformation in Betracht. Jene hatte, entsprechend ihrem Ausgangspunkt, mit dem Ruf zur „Freiheit des Christenmenschen" begonnen; diese, von dem Gesichtspunkt ihres nächsten örtlichen Bedürfnisses ausgehend, konnte nicht die Freiheit zum Losungswort machen, sondern, was von ihr im Anfang und immer von Neuem proclamirt wurde, war der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, unter das sich der Christ zu beugen hat. Es war mit Luther's Princip dem Mißverstand der rohen Masse viel vorgegeben, was sich nachher nicht leicht wieder beibringen ließ; mit Zwingli's Princip war das vermieden. Mit der evangelischen Freiheit war in der Schweiz der Zaum des evangelischen Gesetzes Allen unmittelbar vor die Augen gerückt. Das hatte die Folge, daß nicht nur die Folgen der Auflösung des alten kirchlichen Verbandes weit weniger schreiend hervortraten und, wo es geschah, wie bei den zahlreichen Wiedertäufern, eher überwunden werden konnten, sondern daß auch auch aus der Mitte der Ortsgemeinden sich die Organe für eine freilich mehr staatsförmige, als kirchlich gestaltete Kirchenzucht in den sogenannten Stillständen und Chorgerichten zusammenbringen ließen*). Das war in Sachsen nach dem langen Zeitraum der zehn Jahre, welche bis zur ersten Kirchenvisitation verflossen, nicht mehr der Fall. Noch im Jahre 1543 findet Luther zu wünschen, daß eine Ordnung der Kirchenzucht nach Art der hessischen, 1539 auf der Synode zu Ziegenhayn entworfenen, auch in Sachsen möchte eingeführt werden; nur fürchtet er, die „Centauri et Harpyae aulicae" möchten das

---

Knecht vnter den gottlichenn Ampten vnnd predigten auf die Jungfern, Frawen, das ander volck Iren Haren gelassen 2c. Solch groß muttwill dörff einsehens vnnd Ernster straff, Aber Gott wird alzwhardt straffenn ..... Das sie auch das volck recht grundlich, vnd nach notturfft vnterrichten von christlicher Freyheitt, vnnd wozw die eusserlichen gotts dienste nutzlich, Dan etlich nehmen Inen zu viel Freyheitt, vnnd dewten die Christliche Freyheitt nach Irem muttwillenn." — S. 90: „wie dan bey etlichen lewten durch mißverstand vnnd mißbrauch der freiheitt des Euangelij alle reuerentz iegen der Religion erlöschenn".

*) Hundeshagen, Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, S. 324 f.

übelnehmen *). Aber was konnte am Ende in der Kirche, wo es keinen Unterschied zwischen Hohen und Niedrigen gibt, die Einführung einer Zucht nützen, nachdem Luther und Melanchthon dem Landgrafen Philipp von Hessen in Betreff seiner Bigamie nachgegeben hatten! Mit der energischen Zuchtübung, welche in der französischen Kirche bis in die höchsten Regionen reichte, war es damit für die deutsche Kirche unwiederbringlich dahin.

Luther hatte je länger desto mehr finden müssen, daß die Gemeinden, welche er vor sich hatte, d. h. die aus dem Papstthum überkommenen Parochien, für die Verwirklichung seiner Ideen von der Gemeinde noch nicht reif seien. Er bekennt es im Jahre 1526 offen: „Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu", und fürchtet, daß aus Experimenten mit einer idealistisch anticipirten Gemeindeverfassung nur „Rotterei" entstehen werde **). Das ist auch sein Urtheil über die nach rein idealem Zuschnitt auf das Princip der Gemeinde gegründete Verfassung, welche 1526 für Hessen auf der Synode zu Homberg aufgestellt worden war ***), aber nie ins Leben trat. „Dann", äußert Luther, „ich wol weiß, habs auch wol erfaren, das, wenn gesetze zu frue für dem brauch und übung gestallten werden, selten wol geraten, die leute sind nicht darnach geschickt, wie die meinen so da sitzen bey sich selbs und malens mit worten und gedancken ab, wie es gehn solte. Furschreiben und nachthun ist weyt von einander Und die erfarung wirds geben, das dieser ordnung viel stuck würden sich ändern müssen, ettliche der oberkeit alleine bleiben." †)

Von den Gemeinden selbst war demnach, wenigstens in den Fürstenländern, nichts zu erwarten. Je dringender aber aus tausend Gründen, besonders seit dem Bauernkrieg, das Bedürfniß nach festen Schranken gegen die einreißende Unordnung und Zuchtlosigkeit sich erwies, um so mehr mußte die deutsche Reformation sich

*) de Wette, Bd. V, S. 551: „Placet exemplum Hassiacae excommunicationis; si idem potueritis statuere, optime facietis. Sed centauri et harpyiae aulicae aegre ferent."

**) Luther's deutsche Messe, in Richter's Evangelischen Kirchenordnungen, Bd. I, S. 36.

***) Reformatio Ecclesiarum Hassiae, bei Richter, Bd. I, S. 56 f.

†) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 41.

willig finden lassen, Einwirkungen von der Seite her Spielraum zu gewähren, wo, wenn auch der strengen Theorie nach nicht eben das Recht, doch die Macht vorhanden war, solche Schranken zu setzen.

Erinnern wir uns hier der gehobenen Ansicht vom Staat, als göttlicher Ordnung, welche durch die Reformatoren zur Geltung gelangt war. Vom Standpunkt dieser Ansicht schon allein ergab sich eine ernste Pflicht der Obrigkeit, rein als solche betrachtet, gegen die äußeren Ausbrüche aller Art von Lastern einzuschreiten. Aber im Angesicht der gegebenen Situation konnte es den Fürsten und Obrigkeiten wahrlich nicht an Antrieben fehlen, rein von sich aus, kraft ihres Berufes inmitten der bürgerlichen Gesellschaft, mit ihrer Macht ins Mittel zu treten.

Suchten sie dabei den Kreis der Machtübung über die Grenzen dieses ihres nächsten Berufes auszudehnen, wer könnte ihnen das nach Maßgabe der Umstände schlechterdings verargen wollen? Wir fragen weiter — nicht etwa: wer konnte es verhindern? nein: — wer möchte es wagen, dergleichen eine Usurpation zu nennen, wenn er in Luther's Schriften blickt?

Mit großer Gründlichkeit und Genauigkeit sind neuerdings die höchst verschiedenen Gesichtspunkte erörtert worden, unter denen sich Luther'n im Laufe der Zeit das Verhältniß des weltlichen Regiments zum geistlichen dargestellt hat. Zuerst sind ihm die Magistrate, weil die weltliche Gewalt mit allen Christen getauft ist und denselben Glauben und Evangelium hat, Träger eines bestimmten Amtes in der allgemeinen Kirche, Organe der Kirche, Werkzeuge eines göttlichen Willens, ebenso gut als die Priester und Bischöfe *). Wenig Jahre später (1523) ist ihm umgekehrt die Obrigkeit lediglich Weltregiment, welches Gott nicht in sein Reich greifen soll **). Noch später gibt er zu, daß ein und derselbe Mensch beide Aemter, das des Fürsten und das des Bischofs, in seiner Person zwar vereinigen könne, nur als sachlich geschiedene, so daß der Fürst als Fürst sich nicht in kirchliche Angelegenheiten einmengen dürfe ***).

*) Schenkel in der obigen Abhandlung, S. 209.
**) Ebendas., S. 216.
***) Ebendas., S. 238.

Aber wenn Luther in der Schrift an den christlichen Adel den Beruf der Obrigkeit, der Kirche zu Hülfe zu kommen, auf die erste der obigen Behauptungen gründete, betrat er damit nicht im Princip denselben theokratischen Standpunkt, welchen wir im Zwingli'schen Reformationsgebiet allgemein herrschend erblickt haben? Wie viel war damit in einer Periode gerade der grundlegenden Anschauungen schon vorgegeben! Man braucht nicht daran zu zweifeln, daß Luther damals schon dieselbe Einsicht in die Nothwendigkeit eines Auseinanderhaltens der Gewalt in geistlichen und weltlichen Dingen besaß, wie später; aber was hilft, nachdem man der Convenienz des Augenblickes und dem Drang des Pathos einmal nachgegeben, nachträglich ein Zurückspringen auf die abstracte Theorie? Ist die Gestaltung der wirklichen Verhältnisse einmal unter einem bestimmten Gesichtspunkt angebahnt, dann ist die Macht der Thatsachen in der Regel stärker als jede Theorie. Es ist, abgesehen von dem Bedenklichen, das sich Luther selbst dabei nicht zu verbergen vermochte *), ein fruchtloses Auskunftsmittel, mit Unterscheidungen, wie die an dritter Stelle angeführten, nachhinkend helfen zu wollen. Verdrießliche Stimmungen vollends, welchen sich Luther überläßt, und in denen er, ungeachtet guter Vorsätze, geschehen läßt, was er zu hindern freilich nicht mehr im Stande ist, führen ebenfalls keinen Schritt weiter **).

Man begreift, wie der ruhige, besonnene, geschichtskundige und im Verständniß politischer Verhältnisse geübte Melanchthon, mit seinem auf das Große gerichteten Blick, frühzeitig die Natur der Situation erkannte, in welche die Kirche theils zu gerathen drohte, theils schon gerathen war. Während Luther, gemäß seinem unpolitischen Naturell, mit der Zeit mehr und mehr das thätige Interesse für diese Seite des Reformationswerkes verlor ***) und sich auf das Lehrinteresse zurückzog, läßt Melanchthon nicht nach

*) Schenkel a. a. O., S. 239.

**) Schreiben Luther's an Dan. Cresser vom 22. October 1543, bei de Wette, Bd. V, S. 596: „Satan pergit Satan esse. Sub Papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare."

***) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 98.

in Bemühungen, der sich bildenden evangelischen Kirchensocietät die überlieferte Institution des Episcopats zu conserviren *). Den sächsischen und anderen Fürsten war dieser Gedanke nicht eben besonders genehm. Dies geht hervor aus der etwas seltsamen Art, wie derselbe in dem Unterricht für die Visitatoren vom Jahre 1527 abgelehnt **) und dafür die Dazwischenkunft des „Landesfürsten" als „unsere gewisse weltliche öberkeit, von Gott verordnet .... aus christlicher Liebe und um Gottes willen" in Sachen der Visitation begehrt wird, trotzdem, daß dergleichen zu thun eigentlich nicht Schuldigkeit des weltlichen Regimentes sei. Aber auch weil die Bischöfe nicht zur Nachgiebigkeit in dem, was die Reformation bezweckte, zu bewegen waren, ging dieser Wunsch Melanchthon's nicht in Erfüllung, obschon Melanchthon noch einmal im Art. 14 der Apologie, dann in der bekannten Klausel zu den Schmalkaldischen Artikeln ihn wiederholte, überhaupt dem Gedanken der Erhaltung einer eigenen, vom Staate gesonderten kirchlichen Administration beständig treu blieb ***), so sehr sich zu seinem Leidwesen †) auch mittlerweile die thatsächlichen Verhältnisse in entgegengesetzter Richtung zu gestalten angefangen hatten.

Für das durch die thatsächlichen Umstände unvermeidlich Gewordene, aber auch von der reformatorischen Theologie längst Angebahnte war nun seit dem Speyrer Reichsabschied von 1526 zugleich ein rechtlicher Anhaltspunkt gewonnen worden. „Der Zwiespalt,

---

*) Schenkel a. a. O., S. 236.

**) Richter, Kirchenordnungen, S. 83. Zuerst wird anerkannt, daß eine Wiederherstellung der Bischofswürde „aufs höhest von nöthen". Dann aber wird dagegen geltend gemacht: „Weil unser keiner dazu berufen odder gewissen befelh hatte, und S. Petrus nicht wil yn der christenheit etwas schaffen lassen, man sey den gewis, das Gottes geschefft sei, hat sichs keiner für dem andern thüren unterwinden."

***) z. B. in dem Schreiben an v. Carlowitz, vom Jahre 1548: „Politiam ecclesiasticam .... conservari opto." Corp. Ref. VI, 882; Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 69. 97.

†) Corp. Ref. II, 877: „Utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri Ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem."

welcher auf dem religiösen Gebiete eingetreten war, konnte durch eine gemeinsame That der Stände des Reiches nicht mehr gehoben werden, weil er die letzteren selbst ergriffen hatte. Es war mithin das einzige Mittel der Hülfe gegen die drohende Zerrüttung aller Verhältnisse des Lebens, daß das, was von Reichs wegen nicht geschehen konnte, den einzelnen Ständen anheimgegeben wurde."*) Dies geschah durch den Beschluß, welcher bis zu einer allgemeinen Kirchenversammlung es jedem einzelnen Reichsstand anheimgab, „in Sachen der Religion, so das Wormser Edict belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein Jeder Solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten". Damit war dem Gedanken einer äußerlich darstellbaren Einheit der evangelischen Kirche der Weg versperrt, die Verfassungsbildung den besonderen Kreisen überlassen, aber auch ganz unter Aufsicht, Fürsorge und Verantwortung der einzelnen Territorial-Obrigkeiten gestellt.

Es ist nicht nothwendig, hier die anderwärts **) mit großer Gründlichkeit nachgewiesenen Einzelstadien zu verfolgen, welche von dem Speyerschen Reichsabschied bis zum Religionsfrieden von 1555 die Entwicklung der obrigkeitlichen Kirchenherrschaft und Hand in Hand damit die Bildung der Consistorialverfassung durchlaufen hat, sammt ihrer rechtlichen Ableitung aus dem Vogteirecht und Patronat der Landesherren. Genug: es tritt jetzt, wie in der Schweiz, in den Vordergrund der Begriff der „christlichen Obrigkeit", des „christlichen Staates", — ein ganz neuer Begriff. Denn dem Mittelalter war der Begriff des selbständigen christlichen Staates fremd gewesen. Ihm war nur die Kirche christlich gewesen, der Staat aber an sich heidnisch, die Welt, entblößt von den Verheißungen und Kräften, welche die Kirche besitzt, nur in dem Sinn etwa christlich, daß die Kirche ihm etwas von ihrer Weihe abgibt, wofern und soweit er sich ihr unterwirft und sich zu ihrem Werkzeug macht. Der christliche Staat ist vielmehr ganz eigentlich erst ein Product der

*) Richter a. a. O., S. 28.

**) Richter in der obigen Schrift; Schenkel in der angeführten Abhandlung; Jacobson, Art. „Consistorialverfassung" und „Episcopalsystem" in Herzog's Realencyclopädie.

Reformation, der Beleuchtung des ganzen Lebens mit dem Worte Gottes und der Weihung desselben nicht durch die Kirche, sondern durch die Gemeinschaft aller Einzelnen mit dem Herrn.

Am frühesten kommen Aeußerungen über das neue Verhältniß der Obrigkeit zur Kirche in den Städten zum Vorschein, wo man überhaupt wegen der geschlosseneren und innerlich gleichförmigeren Verhältnisse am frühesten mit der neuen Kirchenorganisation zu Stand kam. Schon 1531 wird im Vorwort zu der Ordnung für das lübeckische Landgebiet als Pflicht der Obrigkeit, deren Versäumniß göttliche Strafgerichte über sie ziehen müsse, die Sorge für Reinheit der Lehre und des Cultus hingestellt*). Im gleichen Jahre geht die Kirchenordnung der Stadt Goslar mit der Strafe der Landesverweisung gegen zwingli'sche und wiedertäuferische Lehre im Namen von „Bürgermeister, Rathmann, Gilden und Gemeinde" vor**). Im 16. Artikel der Straßburger Kirchenordnung von 1534 wird der Dienst des Wortes und die Obrigkeit als von Gott dazu bestimmt bezeichnet, die Seinen von ihnen selbst und allem Argen zu ihm durch unsern Herrn Jesum Christum zu ziehen. Die „Kirchspielpfleger" haben im Namen des Magistrats Wachsamkeit zu üben gegen Abweichungen von der Augsburgischen Confession, ferner: über Kirchenbesuch und Theilnahme am Abendmahl von Seiten der Gemeindeglieder und von Solchen, welche sich von der Gemeinde Christi sondern sollten, mit aller Sanftmuth Ursache zu fordern, „warum sie sich also von der Gemeinschaft der Kirche abhalten und ab der Lehre und den Sacramenten scheuen, die doch die Obrigkeit und ganze gemeine Stadt für christlich erkenne und halte"***). Die Eßlinger Kirchenordnung von 1534 nennt als die erste Pflicht der Obrigkeit, „Väter der Unterthanen der Seelen Heil halber" zu sein, und verheißt, daß die Obrigkeit in Betreff sowohl von Predigtversäumniß, als von Hinneigung zur Feier von abgeschafften katholischen Feiertagen sich „dermaßen in der That erzeigen werde, daß männiglich unsern Ernst gegen dem heiligen Evangelio spüren

*) Richter, Kirchenordnungen, Bd. I, S. 149 f.
**) Ebendas., S. 154.
***) Ebendas., S. 231. 237.

soll“ *). Die Straßburger und Eßlinger Bestimmungen gehören zu den Zeugnissen für das mächtige Herüberwirken der Anschauungen der schweizerischen Reformation auf die oberdeutschen Städte. Wie athmet hier wie dort Alles denselben theokratischen Geist!

Nicht minder in den Fürstenländern! Bereits 1527 sieht es der Herzog von Liegnitz als seine Verpflichtung und zwar bei Vermeidung des göttlichen Zornes an, „in dem, was der Seelen Heil anbetrifft, allen Fleiß fürzuwenden, daß seine Unterthanen mit dem reinen, klaren Worte des heiligen Evangeliums ..... versorgt werden“, und bezeichnet sogar diesen seinen landesreformatorischen Beruf als die erste, der Verwaltung zeitlicher Angelegenheiten vorangehende Regentenpflicht, welcher Alles weichen müsse **). In der hessischen Kirchenzuchtsordnung von 1539 findet sich, neben der Anerkennung einer größeren Selbständigkeit des geistlichen Amtes und neben der Kräftigung der sonst überall bereits gelähmten Gemeindethätigkeit gleichwohl der landesherrliche Grundsatz: „Unser ampt und pflicht erfordert in sunderheyt, das wir über die herdt Christi unsers herrn, stetigs wachen und mit höchsten trewen versehen, das allem einfall der hellischen wolff zeitig begegnet und geweret u. s. w.“ ***) Die eigentlich classischen Aussprüche über dies Verhältniß aber enthält erst die württembergische und braunschweigische Kirchenordnung. Der Herzog Christoph von Württemberg, sonst vielleicht der edelste Typus des protestantischen Fürstenthums jener Zeit, legt einem christlichen Fürsten ausdrücklich das zwiefache Amt bei: „Regierung des Fürstenthums und der Gemeine“ †), und verwahrt sich in der sogenannten großen Kirchenordnung von 1559 ausdrücklich gegen „Etzlicher Vermeinen, nach dem der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zusteen soll“ ††). Der württembergischen Anschauungsweise gemäß spricht sich dann die Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig von 1579, neben M. Chemnitz von dem Württemberger Jak. Andreä verfaßt,

*) Richter a. a. O., S. 247 f.
**) Ebendas., S. 73 u. 74.
***) Ebendas., S. 290.
†) P[illegible], Deutsche Geschichte, Bd. IV, S. 238.
††**) Eben[illegible] a. O., Bd. II, S. 198.

gegen das „felschliche Verwehren" in Betreff christlicher Obrigkeiten aus, „als ob es jres Ampts und Beruffs nicht sein solte, sich der Kirchen auch neben jrer Cantzley anzunehmen." *) Von diesem Standpunkt aus redet bereits die 1536 von Brenz und Schnepf im Namen des Herzogs Ulrich von Württemberg verfaßte sogenannte kleine Kirchenordnung von „unsern predigern, Pfarrern und Diaconen" **). In noch significanterer Bedeutung nennt 1624 ein reformirter Fürst einen Prediger und Professor „unser Vicarius" ***).

Hand in Hand mit diesem Zurücksinken auf einen theoretisch überwundenen Standpunkt ging ein positiver Irrthum der Theologen! Im Jahre 1524 hatte Luther im Commentar zu Deut. 5, 19 ausgeführt, wie hinsichtlich der Art, geistliche Dinge zu behandeln, ein Grundunterschied stattfinde zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente †). Schon 1530 aber nimmt Melanchthon in einer Rechtfertigungsschrift für den Kurfürsten von Sachsen neben dem Patronat, der Vogtei und der Devolution Bezug auf Stellen des Alten Testaments, um zu beweisen, daß die Obrigkeit das Gesetz zu handhaben hat, nicht bloß soweit es das gegenseitige Verhalten der Menschen zu einander, sondern auch soweit es die Beziehungen des Menschen zu Gott im Gebiete des äußerlichen Verhaltens bestimmt ††). Den Befehl zu solcher Thätigkeit findet er in Ps. 82, 6. Jes. 49, 23. Von ihm (1537) stammt der nachher oft wiederholte technische Ausdruck: „magistra-

*) Richter a. a. O., Bd. II, S. 319.

**) Richter a. a. O., Bd. I, S. 266.

***) Als der berühmte Johannes Crocius, von Marburg vertrieben, eine Predigerstelle und Professur in Cassel bekleidete, zog er sich ohne sein Verschulden des Landgrafen Moritz von Hessen Ungnade in der Weise zu, daß dieser, um einiger Fälle willen, in denen Crocius, ohne Moritz im geringsten persönlich zu verletzen, seine eigene Ansicht in entschiedener Weise vertreten hatte, ihn als „steifsinnigen Kopf, einen unruhigen Pfaffen, der in seinem Sinne viel zu stolz sei seinen Landesfürsten zu agnosciren und demselben in billigen Dingen nachzugeben, der hätte bedenken sollen, daß wir sein Episcopus und er unser Vicarius sei", von seinem Amte suspendirte. Vgl. Claus, Joh. Crocius (Cassel 1858), S. 49.

†) Köstlin a. a. O., S. 190.

††) Richter, Geschichte der Kirchenverfassung, S[illegible]

tus custos esse debet non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam pertinet... Quare non dubium est, quin debeat magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus." *) Ueberall bei Reformirten und Lutheranern sind, abgesehen von den obigen Stellen, seit dieser Zeit naive Berufungen gewöhnlich auf Nimrod, den gewaltigen Jäger vor dem Herrn, 2 Mos. 10, 9, auf Athniel, den Sohn Kena's, in welchem der Herr dem Volk einen Heiland erweckt hat, endlich auf die drei frommen alttestamentlichen Könige Assah, Josaphat und Josias.

Je mehr nun seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die lutherische Theologie anfing, einem Phantom von „reiner Lehre" nachzujagen, desto entschiedener wurde auch dieser ohne alle Rücksicht auf die Bedürfnisse des kirchlich-socialen Lebens lediglich nach dem Interesse der Schultheologie ausgebildete Begriff zur Basis des Staatskirchenthums gemacht. Die enge Basis, auf welcher sich die lutherische Schultheologie aufbaute, wurde auch für das Staatskirchenthum und dieses für den Staat selber zur Basis genommen. So verfügen schon 1557 die kursächsischen Generalartikel, mit Hinweisung auf die Augsburgische Confession und die Confessio Saxonica, Gleichförmigkeit der Predigt mit dem Beisatz: „Wo einer oder mehr anders lehren oder aber die hochwürdigen Sacramente anders reichen oder gebrauchen würden, der oder dieselbigen sollen in seiner Kurfürstlichen Gnaden Landen länger nicht geduldet, sondern nach Gelegenheit des Irrthums, Verführung und Verwirkung in gebührliche Strafen genommen werden." **) Unentschuldigte Predigtversäumniß soll „mit ziemlicher Geldbuße, oder so sie des Vermögens nicht wären, mit dem Halseisen an der Kirchen, oder anderem Gefängniß bestraft werden ***). In der großen württembergischen Kirchenordnung bezeichnet es Herzog Christoph „aus christlichem Eyfer und obliegendem unserem Ampt, daraus wir vor dem Richterstul Gottes des Allmächtigen rechenschafft

*) Corp. Ref. III, p. 224.

**) Richter a. a. O., Bd. II, S. 179.

***) Ebendas., S. 181.

müssen geben", als Pflicht der Kirchenvisitatoren, bei Pfarrern und Schullehrern strenge Haussuchung zu halten, ob sich bei ihnen nicht etwa „Sacramentierische, Zwingli'sche, Schwenkfeldische oder andere dergleichen Sectische Bücher" befänden. Daneben kommen gleichwohl in der Kirchenordnung Klagen vor, daß „sich täglich Mißverstand in Glaubenssachen und desselben Artikeln ergebe und einreißen wolle", weßhalb die Visitatoren angewiesen werden, „über dieselben nach gelegenheit der Zeit, Leuff unnd zutragender jrriger Opinionen sie jrer meynung schlächtlich auch zu verhören" *).

Wo waren um diese Zeit alle jene Theorieen von Unterscheidung des geistlichen vom weltlichen Regiment, Glaubensfreiheit, nachsichtiger Behandlung von Abweichenden u. dgl. hingekommen?

Es ist oben gezeigt worden, wie dieselben lediglich Folgerungen aus dem gereinigten Begriff des Glaubens selber gewesen sind. Hätte sich dieser Glaubensbegriff in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, so hätte es zu einer ihm schnurstracks entgegengesetzten Praxis nicht kommen können. Aber das ist freilich einer der unerfreulichsten Züge in dem Bild zunächst des deutschen Protestantismus, daß seit dem Abendmahlsstreit die dynamisch-lebendige Natur des Glaubens mehr und mehr verkannt wurde und ein mechanisch-unlebendiger Begriff vom Glauben, welcher dem römischen wieder sehr nahe kam, an dessen Stelle getreten war. Es ist dies nur eine besondere Seite der allgemeinen Ueberwuchtung der sittlichen Weltansicht durch die einseitig religiöse, über welche schon oben bei Calvin die Rede war. Nur so wird es erklärlich, daß auf Grund eines verwandten Glaubensbegriffs durch den Religionsfrieden zwischen den römischen und den evangelischen Ständen ein Abkommen getroffen werden konnte, welches die Religion der Unterthanen von derjenigen der Fürsten abhängig machte. Im Vollgefühl dieses vom Reiche anerkannten Rechts der geistlichen Territorialhoheit war es gesprochen, wenn 1575 der Kurfürst August von Sachsen dem Kaiser Maximilian II. auf seine Verwendung zu Gunsten des eingekerkerten Philippisten Peucer die Antwort ertheilte: „Ich will nur solche Diener gebrauchen, die in

*) Richter a. a. O., Bd. II, S. 213.

der Religion nur das glauben und bekennen, was ich glaube und bekenne", und dem darüber betroffenen katholischen Monarchen die Erklärung abnöthigte*): „Das wage ich von meinen Dienern nicht zu fordern." Ihren doctrinellen Abschluß empfing diese Rechtsanschauung in Bened. Carpzov's Jurisprudentia consistorialis, lib. II, tit. XVII, p. 266.

Genug: der Papst Innocenz III. hatte einst zur Herrschaft über die Kirche auch die Gubernation des Staates begehrt**): jetzt begehrte der Herzog Christoph von Württemberg zur Herrschaft über den Staat auch die Herrschaft über die Kirche. Wo wäre der eigentliche principielle Unterschied zwischen beiden Systemen? Gewiß ist es daher nicht zu viel gesagt, wenn von Seiten der gründlichsten Kenner behauptet worden ist, daß die uralten Anschauungen vom Gegensatz der beiden Schwerter des sacerdotium und imperium***) in dem protestantischen Kirchenstaat sich wiederholten, nur daß sie sich hier umgekehrt modificirten, wie in der Zeit der höchsten Papstgewalt. Wie damals schienen auch jetzt beide in Eine Hand gelegt werden zu müssen, nur nicht mehr in eine ausländische und bischöfliche, sondern in eine inländische und fürstliche †).

Im Allgemeinen läßt sich der Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Lösungsversuch auf einen ziemlich kurzen Ausdruck zurückbringen. Dort entäußerte sich die Kirche ihrer Natur und gestaltete sich um in einen Staat, welcher den wirklichen weltlichen Staat in dem Grade absorbirte, daß ihm im Grund keine andere Bestimmung übrig blieb, als die eines weltlichen Armes der Kirche; hier fand die gleiche Entäußerung auf Seiten des Staats statt, der sich so überwiegend, ja ausschließlich auf religiösen Boden stellte und die kirchlichen Motive des Zeitalters so gründlich und vollständig in sich resorbirte, daß für eine

*) Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte (Breslau 1826), Bd. IV, S. 461 f.

**) Siehe oben S. 484.

***) Theodoret. H. E. 4, 7. Jo. Damasc. de immag. II, 12, p. 336.

†) Henke, Georg Calixtus und sein Zeitalter (Halle 1853), Bd. I, S. 7.

Kirche als eigenen socialen Organismus im Grund keine andere Stelle mehr übrig blieb, als etwa die eines dürftigen locus in den Compendien der Dogmatik. Im Katholicismus dominirte aus angezeigten Gründen an ganz unrechter Stelle das politische, im Protestantismus in ebenso verkehrter Weise das religiöse Interesse.

So hat auch der ältere Protestantismus wohl wichtige Beiträge geliefert zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche; aber die Lösung des Problems hat auch er in den bei weitem meisten Ländern nicht geliefert.

XI.

Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft.

1863.

Diese in der Neuen evangelischen Kirchenzeitung von Professor Meßner vom 21. Februar bis 6. Juni 1863 erschienene überaus lehrreiche Abhandlung ist bisher — wohl namentlich deßhalb, weil ihr Inhalt sich dort in kleineren Stücken über 10 Nummern vertheilte (Nr. 8. 10. 12. 13. 16. 17. 18. 20. 21. 23), — nur von Wenigen, wie es scheint, gebührend berücksichtigt worden.

Schon ihr Inhalt an sich, die hier geübte scharfe, aber wahre Kritik der neueren Philosophie und besonders der neueren Theologie hinsichtlich ihrer bisherigen geringen Beiträge zur Lösung der Verfassungsaufgabe für die evangelische Kirche Deutschlands ließ es als wünschenswerth erscheinen, auch diese Arbeit Hundeshagen's wieder leichter zugänglich (vgl. Riehm a. a. O., S. 91) und zugleich durch Zusammenziehung in Ein Ganzes übersichtlicher zu machen. Sodann aber durfte der Aufsatz schon deßhalb in dieser Sammlung nicht fehlen, weil er die vorhergehenden Abhandlungen, wie auch die letzten Abschnitte der 1864 erschienenen „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik", mit denen der Verfasser damals emsig beschäftigt war, nach der Seite der Mitarbeit der neueren deutschen Wissenschaft ergänzt, und endlich weil sie für Hundeshagen's Stellung zu der „neueren Theologie" überhaupt charakteristisch ist.

Spätere Ergänzungen oder Randnotizen standen uns hier nicht zu Gebot.

D. H.

„Magnae molis erat romanam condere gentem!" Dies Wort des römischen Dichters würde in der Folgezeit kaum zu einer Art von sprüchwörtlicher Bedeutung gelangt sein, wenn seine Anwendbarkeit nicht weit über die Grenzen seiner nächsten Beziehung hinausreichte. Denn in Wirklichkeit ist weder der Aufbau des alten römischen Imperiums das Werk einer kurzen Spanne Zeit gewesen, noch steht die zweite, geistliche Weltmonarchie Roms etwa als das Erzeugniß drängender Hast und eilender Schnellfertigkeit in der Geschichte da. Länger als ein volles Jahrtausend hat das christliche Rom gebraucht, bis es endlich sein Ziel erreichte, den christlichen orbis um die urbs als Mittelpunkt zu sammeln und die Omnipotenz der Nachfolger des Apostelfürsten über denselben zu begründen. Genug: die Weltgeschichte hat keine Eile; aber noch weniger pflegte sie jemals irgend eine ihrer großen Darbietungen der Menschheit um einen niedrigen Preis abzulassen.

Wir Evangelische haben nicht römische Ziele anzustreben. Aber wer möchte das in Abrede stellen, daß auch unser Blick auf den orbis gerichtet sein muß? Unsre Aufgabe ist es, dahin zu arbeiten, daß mit der reinen Erkenntniß Gottes der ganze Erdkreis bedeckt werde, wie Wasser, und zu Erreichung dieses großen Zieles unsre Einrichtungen zu treffen. Daher liegt gewiß etwas Trostvolles in jenen Beispielen auch für die evangelische Christenheit, wenn sie sich gestehen muß, daß sie, im Großen und Ganzen betrachtet, nach Abfluß von mehr als drei Jahrhunderten noch nicht zu denjenigen kirchlichen Einrichtungen gelangt ist, welche ihrem Wesen entsprechen und durch welche die Ausrichtung ihrer großen

Aufgabe mitbedingt ist. Denn was sind drei Jahrhunderte verglichen mit dem Jahrtausend der römischen Kirchenschöpfung, was hat diese kurze Spanne Zeit zu bedeuten im Zusammenhang der χρονοι και καιροι, welche Gott für die Entwicklung Seines Reiches auf Erden zu bestimmen Sich allein vorbehalten hat!

Noch weniger überflüssig ist es vielleicht, Solche, welche einer brennenden Frage der Zeit gegenüber angefangen haben, von Ungeduld und Kleinglauben ergriffen zu werden, daran zu erinnern, daß der Lenker der Weltgeschicke, der lebendige Gott, ohne dessen Willen und Zulassung keine der großen Wandlungen und Gestaltungen des Völkerdaseins je ins Leben getreten ist, stets auch schwere Mühen und herbe Opfer unter die Mittel und Zwecke Seiner Weltpädagogie aufgenommen hat. Auch der Begründung Seines Reiches setzt Er ihre horas et moras einzig nach Seinem Wohlgefallen, und Seine Wege sind auch in diesem Stück nicht immer unsre Wege. Vielmehr hat Er alles das, was den Zwecken Seines Reiches dienen soll, nicht bloß an den lebendigen Glauben, sondern auch an die hoffnungsreiche Geduld, an die unverdrossene Ausdauer im Kampfe gegen die Welt, an die demüthige Selbstverleugnung, an die volle, ungetheilte Hingebung, ja an viel Schweiß und Blut als Bedingungen geknüpft.

Der Protestantismus ist bekanntlich in Hinsicht auf die Lehre in gediegener Einheit, dagegen hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Verfassung und seines kirchlichen Regiments in sehr verschiedenartigen und zum Theil seinen eigenen Grundsätzen höchst widersprechenden Gestaltungen aus dem Reformationsproceß hervorgegangen. Aber wo er irgend der Verwirklichung seiner gesellschaftlichen Principien nahe gekommen ist, da sind ihm auch schwere Opfer nicht erspart geblieben. Seine nach Maßgabe der Umstände vollkommenste gesellschaftliche Gestaltung hat er nur in jenen Kirchen erlangt, welche die Geschichte gewiß bedeutsam genug nennt „die Kirchen unter dem Kreuz“.

Der besondere Entwicklungsgang des Protestantismus in Deutschland hat es mit sich gebracht, daß in den ersten schöpferischen Jahrzehnten des Reformationszeitalters das Interesse für eine praktische Ausgestaltung seiner kirchengesellschaftlichen Principien weit zurückgestellt ist hinter andern Interessen und zwar selbst

hinter manchen von weit geringerem Belang. Auch ist darin keine Aenderung eingetreten bis auf unsre Zeitläufte. Erst seitdem in den letzten Jahrzehnten nach der Periode der sogenannten Aufklärung und der Alleinherrschaft des Rationalismus dem evangelischen Deutschland eine christliche Neubelebung zu Theil geworden ist, hat sich von innen heraus allmählig ein gesunder und natürlicher Drang nach besserer gesellschaftlicher Ordnung und gesetzlicher Sicherung derselben zu regen angefangen. Dazu sind gekommen die großen Veränderungen, sowohl in der Constituirung, als in der confessionellen Zusammensetzung der einzelnen deutschen Staatskörper seit Auflösung des alten Reichsverbandes. Diese politischen Veränderungen haben von Anfang an eine neue Organisation des evangelischen Kirchenthums, welche die Berührungspunkte zwischen Staat und Kirche auf ihr richtiges Maß beschränkt und dem kirchlichen Leben die Selbständigkeit seiner körperschaftlichen Entwicklung verbürgt, zur unausweichlichen Nothwendigkeit gemacht. Allerdings haben Regierungen und Kirchenregimente dieser Einsicht meist noch geraume Zeit sich ziemlich verschlossen gezeigt; aber nur um so mehr ist in Folge dieser Verschleppung die Inangriffnahme der kirchlichen Organisation nach Maßgabe der obigen Gesichtspunkte aus einer unausweichlichen nachgerade zu einer gebieterischen Nothwendigkeit herangewachsen und steht zur Zeit, in natürlicher Connexität mit andern brennenden Fragen, fast in allen Theilen des evangelischen Deutschlands auf der Tagesordnung.

Die Connexität, in welcher die kirchliche Reformfrage, von dieser Seite betrachtet, mit der deutschen Staatsreform steht, wird man sich selbst unter Fernhaltung aller falschen und gesuchten Analogien nicht verbergen wollen. Die ganze Geschichte Deutschlands aber seit dem letzten halben Jahrhundert dient zur Vergegenwärtigung der großen und schweren Aufgabe, welche mit der genannten ebenso vielbegehrten als feierlich verheißenen Reform der Nation zugewachsen ist. So viele auch von den Ursachen der mannigfaltigen Hemmungen des politischen Gestaltungstriebes greifbar auf der Oberfläche liegen, so wird doch später von uns gezeigt werden, daß eine und zwar nicht geringe Summe derselben weit tiefer zu suchen ist, nämlich in der inwendigen Beschaffenheit des Nationalgeistes selber, in seiner Localität, in dem disparaten Ver=

hältniß, in welchem unsre bisherigen Bildungsziele und Bildungswege zu demjenigen stehen, was im Allgemeinen mit Fug und Recht erstrebt wird. Aber freilich hat man kaum erst angefangen, dieses disparate Verhältniß in einzelnen Stücken zu ahnen, und daher wird schwerlich irgend etwas zur Wohlfahrt Deutschlands mehr beitragen und den erstrebten Zielen dauernd näher führen, als ein gewissenhaftes und selbstverleugnendes Fortschreiten auf dem Wege der gegenseitigen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen und, ohne davon ein Bewußtsein zu haben, sich thatsächlich entgegenarbeitenden Elementen und Strömungen unsres Bildungstriebes selber, als eine ernste und gründliche Kritik, welche der deutsche Geist an sich selbst übt.

Nicht anders verhält es sich auf dem Gebiet der Kirche. Wer irgend mit der Natur der Sache, wie mit der Lage der Verhältnisse einigermaßen vertraut ist, wird sich darüber nicht täuschen können, daß der Aufbau einer kirchlichen Organisation auf der Basis praktisch-gesellschaftlicher Freiheit für uns deutsche Evangelische weit größere Schwierigkeiten in sich schließt, als für irgend einen andern Theil der evangelischen Welt. Diese Schwierigkeiten vorzugsweise in übermächtigen Hemmungen des kirchlichen Bildungstriebes von außen suchen zu wollen, würde offenbar neben das Ziel treffen. Denn die Erfahrung der Jahrhunderte hat gelehrt, wie wenig gerade diese Art von Hemmungen für ein tieferes und seiner selbst bewußtes kirchliches Gestaltungsbedürfniß zu besagen haben. Allerdings sind die Vorkämpfer eines solchen in neuerer Zeit so wenig als in älterer auf Rosen gebettet gewesen, und die sprüchwörtliche Redensart von den gebratenen Tauben findet auch hier ihre Anwendung. Aber nirgend, wo das kirchliche Gestaltungsbedürfniß in solchen Herzen wach wurde, in denen das Wort des Herrn lebendig war: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolget, der ist mein nicht werth", — nirgend da haben äußere Hemmungen allein jenem Bedürfniß gegenüber auf die Dauer vorgehalten. Vollends aber dürften zur Zeit ernstliche Hemmungen dieser Gattung im Allgemeinen nicht zu besorgen stehen. Um so fruchtbarer dagegen wird es sein, in der Geschichte und in der besondern Beschaffenheit des deutschen Nationalgeistes, in seiner Richtung auf das Religiöse und Kirchliche den Momenten

nachzuforschen, aus denen rein von innen heraus einer kirchlich-socialen Neugestaltung, wie uns dünkt, sehr erhebliche Schwierigkeiten zur Zeit erwachsen und noch auf lange hin erwachsen werden.

Die deutsch-evangelische Kirche beider Confessionen hat bekanntlich mit Ausnahme räumlich sehr beschränkter Gebiete eine in sich gegliederte körperschaftliche Gestalt von einiger Selbständigkeit niemals besessen. Was unter der Benennung Kirche aus dem deutschen Reformationsproceß sich hervorarbeitete, war nicht sowohl eine wirkliche Kirche, als ein Kirchenthum, ein für das kirchliche Bedürfniß organisirter Staat. Daher fehlt es unter uns in Hinsicht auf eine körperschaftliche Organisation nicht bloß an praktischen Gewöhnungen, an Sitten und Ueberlieferungen in den Gemeinden, an einer das Ganze durchdringenden kirchlichen Rechtsanschauung, sondern auch an irgend erheblichen Wegführungen in der theologischen und juristischen Literatur von nachgerade drei Jahrhunderten. So reich die theologische Literatur der evangelischen Kirche Deutschlands in jeder andern Beziehung ist, so läßt sie bis auf die neuere Zeit in Absicht auf die Lehre von der Kirche fast Alles vermissen. Wohl fehlt es nicht an beredten Ausführungen über das durch die Polemik mit den Katholiken nahegelegte Thema von der sogenannten unsichtbaren Kirche. Aber für das Problem einer befriedigenderen Verfassungsgestaltung der sichtbaren Kirche regt sich bis auf Spener und Pfaff unter den Theologen kaum ein Interesse. Ja selbst eine monographische Behandlung des locus de Ecclesia als dogmatisches Thema, scheint mit Ausnahme des ehrwürdigen Musäus in Jena, dem aber auch erst die Polemik wider den Jesuiten Erbermann den Anstoß gab, den Theoretikern keinen Reiz dargeboten zu haben. Befriedigt in der von der fürstlichen Gewalt als Lehrgesetz aufrechterhaltenen reinen Doctrin und in den herkömmlichen staatskirchlichen Institutionen, fiel selbst für die Theorie der Gedanke an eine körperschaftliche, vom Staat unterschiedene Ausbildung des Kirchenthums so gut als gänzlich außer Betracht, bis endlich Thomasius und die Territorialisten daran gingen, der Kirche überhaupt das Recht der Bildung einer eigenen Lebensordnung abzusprechen. Bloß von formeller Seite betrachtet, war eigentlich von der älteren Praxis

zur Thomasianischen Theorie keine mächtige Kluft zu überspringen; letztere war im Grunde nur die Anwendung eines längst gültigen Grundsatzes im Geist einer neuen Denkart. Aber daß der Territorialismus der Neologie im 18. Jahrhundert die Pforten der Kirche weit aufthun half, bedarf keiner besondern Ausführung. Genug: der gerügte Mangel an fruchtbaren leitenden Ideen ist zunächst negativ als Lücke in einer gewiß sehr wichtigen Seite des theologischen Interesses sattsam spürbar geworden; aber noch weit mehr in positiver Hinsicht. Denn nachdem die deutsche Theologie sich von der Herrschaft der neologischen Tendenzen wieder frei gemacht und nach kirchlichen Formen zu ringen angefangen hat, sind die Einen lange genug in ein rathloses Hin- und Hertasten gerathen, bei Andern dagegen hat sich die Rathlosigkeit verleiten lassen, in einem naiven Zurückgreifen auf Kirchenstaat und Consistorialcompetenz der vorthomasianischen Jahrhunderte Hülfe zu suchen. Die Erinnerung an diese Thatsache und an die dem Geist des geschichtlichen Protestantismus schnurstracks widersprechenden Hülfshypothesen theils von „Kirche" und „Amt" überhaupt, theils von „Kirchenregimentsamt", welche man in unsern Tagen im Drang der Verlegenheit da und dort ersonnen hat, wird genügen, um die schweren Nachtheile einer in gesunder Weise durchgebildeten Tradition auf diesem Gebiete anschaulich zu machen. Es ist keine Gefahr, daß jene Hypothesen und was ihnen zum Anhaltspunkt dient, lange vorhalten werden. Aber daß diese Irrgänge auf einer Seite, auf welcher man Besseres leisten könnte, und zu einer Zeit, in welcher es der Concentration aller Kräfte in der Arbeit für ein gemeinsames Ziel so sehr bedarf, einer echten Neugestaltung der Kirchenverfassung positive Hindernisse genug in den Weg legen, bedarf wohl nicht erst des Beweises.

Man wird nicht in Abrede stellen wollen, daß bei dem Mangel gesunder constitutiv-traditioneller Grundlagen derjenigen Macht, welche seit dem Abendmahlsstreit in der wechselndsten Gestalt, zuerst als „reine Lehre", dann als unreine Lehre die Hegemonie in der evangelischen Kirche Deutschlands zu üben gewohnt gewesen ist, der Wissenschaft, ebendamit auch auf diesem Gebiet eine ausnehmend wichtige Rolle zufallen mußte. Aber gerade deßhalb ist es Pflicht, näher zuzusehen, in welcher Weise die

Wissenschaft ihre Aufgabe in Angriff genommen hat, und welcher Art von Einflüssen die Wissenschaft von der Kirche dabei ausgesetzt war.

Staat und Kirche sind freilich nicht einerlei, und wie gefährlich die Zusammenschüttung beider im 16. Jahrhundert für die Zukunft der Kirche sich erzeigt hat, ist bereits hervorgehoben worden. Aber beide sind anderer Seits doch auch nicht nach allen Seiten total verschiedene Lebensordnungen. Der Punkt, auf welchem sie zu einander in Analogie treten, ist die Eigenschaft der einen wie der andern als rechtlich geordneter oder rechtlich zu ordnender Körperschaften innerhalb des empirischen Lebens. Was daher auf dem einen Gebiet an praktischen Rechtsanschauungen, an ernster und durchgebildeter Rechtsgesinnung, an organisatorischen Gedanken, an reifen Einsichten in die Bedingungen gesellschaftlichen Daseins und Wirkens zum Vorschein kommt, wird cum grano salis nicht nur auch dem andern Gebiet zu gut kommen, sondern es wird sich auch ein Herüberwirken von dem einen auf das andre ohne besonderes Zuthun von selbst ergeben. In diesem Sinn hätte vom Gebiet politischer Speculation aus, der sich unsere Nation seit Mitte des vorigen Jahrhunderts mit steigendem Interesse ergab, unter Umständen auch der kirchlichen Arbeit manche ersprießliche Anregung zu Theil werden können. Es fragt sich daher, ob dies wirklich der Fall gewesen ist. Man wird es leider verneinen müssen. Die Richtung, welche der Nationalgeist im verflossenen Jahrhundert in Absicht auf das Politische nahm, brachte ihn nicht in die Lage, der kirchlichen Aufgabe in der hier fraglichen Beziehung Förderungen durch Erkenntnißgüter zu bieten, welche er selbst nicht besaß. Denn die seit den letzten hundert Jahren die Denkart des Publikums in Deutschland erfüllende und bestimmende Vorstellungsweise von den öffentlichen Dingen, die geistige Substanz, welche sich als die deutsche Durchschnittsbildung bezeichnen läßt, ihrem Wesen nach der Niederschlag der Ideen Rousseau's, unsrer Nationalliteratoren und philosophischen Schulen in der Region des nicht selbst productiven, sondern lediglich empfangenden Gemeinbewußtseins, litt gerade in dieser Beziehung auch und zwar von ihrem Ursprung her an den größten Mängeln. Wer erkennt nicht ihre Stärke an in der Kritik des

Ueberlieferten, wer pflichtet nicht der Wahrheit ihres Grundsatzes bei, die fortschreitende Entwicklung der Menschheit nicht durch die Geschichte in Fesseln schmieden zu lassen; wer dankt ihr nicht ihren rüstigen Kampf gegen unerträgliche Mißbräuche, gegen verderbliche Irrthümer, gegen vieles Veraltete und Ueberlebte? Aber wer könnte sich daneben über ihr eigenes praktisches Schöpfungsvermögen einer Täuschung hingeben? Dicht neben ihrer starken Seite: der Geschichts**freiheit**, liegt ihre schwache Seite: die Geschichts**losigkeit**! Ein **Rousseau**'scher Bruch mit aller Geschichte ist aber stets Symptom von einem principiellen Mangel: dem Verlust zugleich des Zusammenhangs mit den wirklichen Dingen. Die Abstumpfung für geschichtliche Werthe und Potenzen ist der Natur der Sache nach gleichbedeutend mit einem Heraustreten aus der gesammten Welt des Realen. Eine Weltanschauung, welche in jedem Menschen, der auf die Welt kommt, den Begriff der reinen Menschheit sich vollständig neu realisiren sieht, hat nicht den Schlüssel in der Hand für das Verständniß der wirklichen Menschheit. Die Art von Bildungsseligkeit, welche, alle Mittelglieder überspringend, den letzten Zielen sich stets so nahe weiß, greifbar und ohne Mühe erreichbar sich dieselben vorschweben sieht, wird eben darum bei jenen Zielen niemals anlangen. Indessen ist das schreiende Mißverhältniß zwischen dem politischen Bedürfniß und Eifer in leider nur zu ausgedehnten Kreisen unsrer Nation und ihrer durchschnittlichen Ausrüstung zum praktisch-politischen Aufbau längst kein Geheimniß mehr. Dagegen an die Mitschuld, die daran ihre eigenthümliche intellectuelle und sittliche Bildung trägt, kann noch immer nicht oft genug erinnert werden. Jene specifische Verachtung des Geschichtlichen und des Realen überhaupt hat sich schwer gerächt. Dem seiner selbst so gewissen Spiritualismus, der getrosten Naturrechtlichkeit, welche jener Verachtung zur Seite gingen, sind gediegene politische Schöpfungen nicht entsprossen, sondern nur zahllose kosmopolitische Schnellfertigkeiten und Illusionen. Anstatt nüchternen Sinnes sich herbeizulassen zur freilich niemals müheloſen Ergründung **der Natur der Sachen**, dann aber auch dem Dienst der gewonnenen Erkenntniß die nachhaltige Kraft eines ganzen Menschenlebens zu weihen, ist die Triebkraft ganzer Generationen verpufft in einem für die Haupt-

sache unfruchtbaren Pathos. Es wäre verantwortungsvoll, über die edle Wallung vieler im Gefühl des deutschen Humanitätsberufs im Sinn unsrer Classiker strebenden Geister den Stab zu brechen, oder bei den Beispielen grellen Systemwechsels der Einen, des leidmüthigen Flüchtens Anderer aus dem öffentlichen ins Privat-Leben anders als mit schmerzlichem Bedauern zu verweilen. Aber daß von diesem spiritualistischen Humanitätsstandpunkt aus nationale Ziele von realer Natur und praktischem Belang nicht zu erreichen sind, weil Standpunkt und Ziele zu einander in principiellem Widerspruch stehen, gehört zu den Einsichten, welche nach manchen Symptomen nachgerade anfangen zu erwachen. Eine Bildung, die zum Theil hoch über der Wirklichkeit schwebte, zum Theil wenigstens immer eine Anzahl von Staffeln herabzusteigen gehabt hätte, um den festen Boden der Wirklichkeit zu berühren, war nicht angethan, an der Wirklichkeit der Wirklichkeiten, dem Staat, mit Erfolg zu arbeiten. Es soll hier nicht näher untersucht werden, inwieweit die Gegenwart über dieses Bildungsstadium thatsächlich hinausgeschritten ist. Genug: die Kirche hatte nicht Gelegenheit, etwa an dem politischen Schöpfungsvermögen des Ganzen der Nation ihren socialen Sinn auszubilden; sie war nicht im Fall, von dorther für die Lückenhaftigkeit ihrer eigenen Erkenntniß Ergänzungen zu suchen, für die Vollbringung ihrer Aufgabe ihrer eigenen Gestaltung zur Politeia etwa dort nach Fingerzeigen sich umzusehen.

Wenden wir uns von den lediglich empfangenden Regionen des deutschen Geisteslebens zu den selbständig producirenden, so steht hier in erster Linie die Philosophie.

Der Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts war in Deutschland die Periode einer überraschend reichen Entfaltung des philosophischen Geistes. Während die Fremdherrschaft mit ihrem Druck auf der Nation lastete, und bald nach der Befreiung die ängstliche Ueberwachung der politischen Regungen durch die einheimischen Regierungen eine tiefe Verstimmung hervorrief, suchte und fand bekanntlich der Nationalgeist die anderswo versagte Befriedigung in der wissenschaftlichen Vertiefung in sich selbst. Das Gebiet der Gelehrsamkeit wurde nach allen Richtungen hin mit Ernst und Gründlichkeit angebaut. Für die philosophische Forschung aber

herrschte wohl vierzig Jahre lang ein nie dagewesener Enthusiasmus. Der Eindruck, welchen die kühnen Unternehmungen der stimmführenden Philosophen machten, war überwältigend. Es war eine Zeit, in welcher die Philosophie unter allen Wissenschaften am meisten galt, in welcher man ihren Ansprüchen auf Alleinherrschaft kaum widerstehen zu können glaubte. Die Männer des kirchlichen Berufes, die Theologen, ließen sich nach althergebrachter Gewöhnung ihren Antheil an der philosophischen Arbeit nicht nehmen. Sie standen innerhalb derselben mit unter den Ersten; sie waren bei Ablauf der großen Periode unter den Männern der Fachwissenschaften die Letzten, welche die Arbeitsstätte verließen. So gerieth die Theologie den wechselnden Systemen sich anschließend in die flüssige Bewegung der philosophischen Begriffswelt. Die deutsche Schulphilosophie — wer wird es in Abrede stellen wollen? — hat reiche Früchte getragen für das geistige Leben der Nation; auch auf dem theologischen Felde. Wie Vieles hat sie wieder gut gemacht, was Locke, Rousseau und deren popularphilosophische Nachtreter verschuldet hatten! Aber so bereitwillig man ihre Leistungen anzuerkennen die Pflicht hat, — das wird man ihr nicht nachzurühmen haben, daß durch sie das praktisch-politische Schöpfungsvermögen unsrer Nation einen erheblichen Zuwachs empfangen habe. Wie ernstlich auch Kant, Fichte und besonders Hegel mit ihrem Interesse gerade der Staatslehre sich zuwendeten, wie mancherlei befruchtende Keime im Einzelnen auch in dieser Hinsicht von ihnen gepflanzt wurden: im Ganzen und Großen hat die Nation der Philosophie in der angezeigten Hinsicht weit weniger zu verdanken, als vor Allem sie selbst eine Zeit lang geglaubt hat. Die Ursache ist unschwer zu entdecken. Denn schon bei Kant blickt der Gedanke durch, daß man die Erscheinungswelt als das Unwesentliche bei Seite setzen könne, ohne am höchsten Gut irgend einen Schaden zu leiden. Aber erst bei Hegel, indem er die Philosophie als die äußerste Spitze der Kunst und der Religion und die reine Selbstoffenbarung des absoluten Geistes zu bezeichnen wagte, wird es unternommen, in das philosophische Bewußtsein alle Bildungselemente des Geistes aufgehen zu lassen, und die Construction alles Geschehens methodisch durchzuführen. Wie stark herrscht in Hegel's Weltanschauung die Neigung vor,

das besondere Sein der Dinge in das Allgemeine aufzulösen! Sie hat ihren Sitz in seinem Bestreben, Alles in den Idealismus seines Systems zu ziehen, welches doch nur im Lichte des Allgemeinen alle Besonderheiten als verschwindende Momente des allgemeinen Processes betrachten kann. Alles hat sich dem Begriffe der Philosophie zu fügen und muß zu seiner Verwirklichung dienen. Nur die Vernunft ist wirklich und die Vernunft ist die Philosophie entweder als solche oder in den verschiedenen Vorstufen ihrer Entwicklung; die Unvernunft dient nur zur Folie der Vernunft. Man mußte diesen Gedanken der absoluten Philosophie bis zu Ende durchführen, wie es Hegel gethan hat, um einsehen zu lernen, daß es nicht Sache der Philosophie ist, die Hoffnungen, welche sie in uns nährt, zur Ausführung zu bringen, daß sie hiezu die Hülfe anderer Culturelemente bedarf, daß sie ihre Schranken hat, welche in der Beschränktheit nicht des menschlichen Wesens, sondern seiner zeitlichen Entwicklung liegen, und daß durch diese auch die Philosophie in ihren Leistungen bedingt wird und nur als ein wesentliches Glied in der Geschichte der Cultur sich zu begreifen hat. Wie unpraktisch wurde daher, als nach Hegel's Tode die sogenannte linke Seite seiner Schule die Philosophie aus der Schule heraus ins Leben zu tragen unternahm, die Praxis betrieben! Von oben herab blickte die neue Philosophie auf die dumpfe Menge hinunter, welche der philosophische Gedanke beherrschen sollte, ohne zu fragen, ob sie ihn wolle, und noch mehr: weil sie nicht verstand, sich zu derselben herabzulassen, um in ihr die bildbaren Elemente der Zukunft zu finden. Erst jetzt machte sich die Gewaltherrschaft, welche von der absoluten Philosophie angestrebt ward, in ihrer vollen Härte geltend, da sie nicht allein über Schule und Wissenschaft, sondern auch über das praktische Leben zu gebieten verlangte, obschon hier ihr Unvermögen klar an den Tag trat.

Genug: es bewährte sich hier ein Wort des späteren Schelling, wenn er sagte: „Der reine Rationalismus kommt niemals an die Wirklichkeit heran.“ Er hat Recht behalten. Ein Gradmesser für die heutige Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Philosophie und dem öffentlichen Leben liegt wohl in nachfolgenden, im Resultat mit einander nahe übereinstimmenden

Aeußerungen eines noch lebenden berühmten Pflegers der philosophischen Wissenschaften und eines geachteten politischen Organs. „Wenn die Theorie ihren Flug zu dem Gedanken des Zweckes erhebt, wenn sie alle Mittel sich zu Füßen legt, alle Hindernisse gering achtet" — sagt der philosophische Schriftsteller *) —, „in der Praxis sehen wir uns gehemmt, gemahnt an die beschränkte Kraft des Menschen, an die widerstrebenden Kräfte der Welt, an die Noth unsres Lebens, an die Sünde und das Elend, mit welchem wir zu kämpfen haben." Für den begonnenen Umschwung der politischen Betrachtung vom philosophisch-humanitarischen Idealismus zur Realpolitik zeugt wohl folgendes Geständniß aus der politischen Sphäre selbst **): „Es ist ein wesentlicher Fortschritt der politischen Betrachtung in Deutschland, daß man begonnen hat, die Aufgabe des Staates nicht mehr ausschließlich nach philosophischen Principien zu bemessen, daß man die Staaten nicht mehr als Mittel zur Erledigung von Problemen, zur Lösung von Freiheitsfragen ansieht. Man sucht ihre individuellen Lebensbedingungen zu finden, man kümmert sich um ihre Stellung im Staatensystem Europa's. Es sind die Fragen der gesicherten Existenz und der Macht, welche den Theorien den Vorrang abgelaufen haben."

Um die Zeit, als der philosophische Enthusiasmus in Deutschland auf seinem Höhepunkt stand, begannen auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie die ersten eingehenderen Erörterungen über das Thema von der Kirche. Damit sollen in keiner Weise die Bestrebungen einzelner Männer aus den Kreisen des ältern Rationalismus in Schatten gestellt werden, am wenigsten eines Praktikers wie Schuderoff in Sachsen-Altenburg, der so frühzeitig ein offenes Auge für die wirkliche Lage der kirchlichen Dinge in Deutschland zeigte. Seit 1814 wurde Schuderoff nicht

*) H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie (Göttingen 1859), Bd. II, S. 179.

**) Preuß. Jahrbücher, herausgeg. von Haym, Juli-Heft 1858, S. 27.

müde, mit Muth und Geschick die These zu verfechten, daß durch die Juristen der Kirche ihr Recht entzogen worden sei. Selbst als von dem magdeburgischen Ober=Präsidenten v. Bülow (1818) die Beschuldigung ausgestoßen wurde: die Geistlichkeit gehe darauf aus, eine neue Hierarchie zu gründen, strich Schuderoff mit Nichten etwa furchtsam die Segel. Der „ehrliche" Schuderoff, wie man ihn in einer Art von Mitleid mit der getrosten Zuversicht nannte, mit welcher er seine Kräfte an eine Sache zu setzen fortfuhr, die in höhern Kreisen so ganz und gar keine Protection genoß, verdient einen Denkstein in der Geschichte ob seines Zurücklenkens auf das Pfaff'sche Collegialsystem entgegen dem herrschenden Territorialismus und seiner nachdrücklichen Befürwortung der Presbyterial= und Synodalverfassung für die Kirche, in einer Zeit, als er mit beiden noch einsam genug dastand. Denn der ältere Rationalismus zeigte aus leicht zu errathenden Ursachen für eine Reform der überlieferten Kirchenverfassung im Ganzen kaum ein Interesse. Die reine Consistorialverfassung hatte den kritischen Tendenzen seit Semler's Zeit nirgends einen nennenswerthen Widerstand geleistet; warum in aller Welt sollte er daher nach einer andern Verlangen tragen? Dazu war der Rationalismus jetzt überall selber im Besitz des Kirchenregiments, und wer daran nicht Theil hatte, der hatte sich auch in den unregelmäßigen Räumen der ältern Baulichkeit der Kirche trotz ihrer spitzen Giebel, geschnörkelten Ecken, schmalen Fensternischen und schattigen Winkel wenigstens ganz behaglich einzurichten gewußt. Erst die mächtige politische Erregung der dreißiger Jahre diente dazu, auch das kirchliche Thema mehr in den Vordergrund zu rücken. Aus örtlichen Gründen machte sich besonders im Königreich Sachsen unter Vorantritt des seligen Superintendenten Großmann das Reformbedürfniß mit einer gewissen Lebhaftigkeit Luft, obschon ohne Erfolg. Unter merklicher Einwirkung der allgemeinen Zeiterregung trat aber zum ersten Mal der Gießener Theolog Rettig (1832) mit dem abstracten Ideal einer „freien Kirche" in eingehenderer Weise unter Zugrundlegung des hessischen Kirchenverfassungsprojectes der Homberger Synode von 1526 ans Licht. Allein weder von Rettig's beredtem Plaidoyer für die freie Kirche, noch von der ernsten Fürsprache,

welche etliche Jahre später aus den frommen Kreisen Württembergs der Gedanke einer Trennung der Kirche vom Staat in Wolf's „Zukunft der Kirche" gewann (1840), nahm vorläufig die theologische Fachwissenschaft sonderlich Notiz. Noch zu sehr widerstrebte dem Genius „der neuern Theologie" eine Anfassung der Sache, die so unmittelbar aus dem praktischen Pathos für lebendige kirchliche Gemeinschaft hervorgewachsen war. Noch mangelte es dafür an einer entgegenkommenden Stimmung. Daher bedurfte es einer Anregung des Thema's aus verwandten Kreisen. Sie fand sich endlich in R. Rothe's beiden berühmten Werken (1837; 1845). Erst mit ihnen wendete die Fachwissenschaft entschiedener ihre Aufmerksamkeit dem Thema von der Kirche zu.

Für das damalige Stadium der höhern theologischen Bildung ist es nun gewiß symptomatisch, daß ihre erste bedeutende Stimmgebung eine dem bereits vielfach hervorgetretenen Bedürfniß geradezu entgegengesetzte war. Sie bestand in einem vom genommenen Standpunkt aus wohlmotivirten Verzicht auf die Lösung jeder kirchlich-socialen Aufgabe, in einer principiellen Falliterklärung des körperschaftlichen Daseins der Kirche zu Gunsten des Staates. Von der philosophischen Voraussetzung Hegel's ausgehend, daß im Staat die Repräsentation der Wirklichkeit der gesammten sittlichen Ideen enthalten ist, von der theologischen, daß der vollendete Staat ein schlechthin religiöser und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne sein werde, hat nach Rothe die Kirche sich schrittweise in den Staat aufzulösen. Er bezeichnet die Reformation als den Zeitpunkt, in welchem das Christenthum die Kirche im Princip bereits aufgehoben habe, und leugnet die Möglichkeit einer lebendigeren und kräftigeren Organisation der protestantischen Kirche, als die, welche die Reformation geschaffen habe. Deßhalb wird der Kirche der Rath ertheilt, sich zu bescheiden, die abnehmende Größe zu sein und sich finden zu lernen in den Gedanken, daß das Neue, worin unsre alte Kirche sich auflöst, nicht wieder eine Kirche sein müsse.

Die Hegel'sche Staatsidee in ihren Consequenzen für die Kirche von einem Theologen nude adoptirt und von eschatologischen Gesichtspunkten aus unterstützt zu sehen, konnte nicht anders als

Aufsehen erregen. Wenn Rudelbach um dieselbe Zeit die Behauptung wagte, daß wir eigentlich noch keine Kirche gehabt haben, so lag in derselben vielleicht trotz der durchgefühlten Wahrheit für Viele etwas Erregendes. Wenn dagegen Rothe zu demonstriren unternahm, daß wir auch keine Kirche haben werden und uns darein schicken lernen müssen, selbst dessen verlustig zu gehen, was wir davon bisher etwa besessen haben und zur Zeit noch besitzen, so lag darin eben wegen des durchgefühlten Mangels an Wahrheit unstreitig noch ungleich mehr Erregendes. Genug, die Rothe'schen Bücher waren eine lebhafte Aufforderung zu klaren Auseinandersetzungen zwischen dem erwachenden praktischen Zeitbedürfniß und der philosophischen Verleugnung desselben, zwischen den treibenden Mächten des Lebens und den Anmuthungen des Spiritualismus der Speculation. So viel lag zu Tage, daß das, was das religiöse Bedürfniß wie die öffentlichen Verhältnisse zu fordern schienen, und das, was die Apodixis der Schultheologie in einem ihrer gelehrtesten und begabtesten Vertreter in Aussicht stellte, einander diametral entgegenstanden. Es gab hier kein Drittes, Mittleres, nur ein Entweder — Oder. Ganz von selbst mußte daher, um zur Entscheidung der Alternative zu gelangen, die Prüfung auf die Prämissen zurückgehen. Zehn und mehr Jahre später hätte man vielleicht vor Allem das zu rügen gefunden, daß der Verfasser der „Theologischen Ethik“ es hatte angemessen erachten können, seinen Ausgangspunkt bei Erörterung einer Frage von nicht bloß so eminent praktischem Gewicht, sondern noch vielmehr praktisch-realistischer Natur nichtsdestoweniger so fern als möglich von der thatsächlichen Wirklichkeit und von den in die Natur der Sache einschlägigen Momenten zu nehmen, und sich lediglich von der immanenten Nothwendigkeit des dialektischen Gedankenprocesses fortschieben zu lassen. Allein dergleichen Bedenken lagen den dreißiger Jahren bis in die vierziger noch fern. Nicht nur gedachte die Philosophie, befreit von den Mächten, durch welche sie so lange in Abhängigkeit gehalten worden war, jetzt ihren Triumph zu feiern, und hegte den festesten Glauben an sich selbst, sondern sie fand auch außerhalb der schöpferischen Kreise unter Köpfen jeder Art ihre Gläubigen. Es wird der Gegenwart, schon nach einer so kurzen Frist, wo sie unter dem Einfluß anderer Mächte

steht, schwer, sich vorstellig zu machen, in welchem Grad die Präsumtion der logistischen Nothwendigkeit damals den Geistern imponirte, und wie sehr selbst gute Köpfe von der behaupteten Gesetzmäßigkeit des stufenmäßig von Moment zu Moment sich abwickelnden dialektischen Gedankenprocesses sich blenden ließen. Ohnehin war man an die Art, wie damals speculativer Seits Politik und Geschichte getrieben wurde, so lange schon gewöhnt, um über die so sehr congeniale Auffassungsweise der Kirche durch Rothe von dieser Seite etwa leichter stutzig zu werden, als über mancherlei andere Paradoxen, welche in der Zeit auftauchten. Gab es doch unter dem unbewußten Druck des allgemein gewordenen Bildungsvorurtheils selbst unter den nicht speculativ Interessirten Solche, denen es, so stark Rothe's Zumuthung gegen ihr Gefühl anging, doch bei dem Prognostikon, welches der Kirche von Seiten der Speculation gestellt wurde, etwas unheimlich zu Muthe zu werden anfing. Niemandem endlich kam es in den Sinn, gegenüber den eschatologischen Gesichtspunkten der Rothe'schen Theorie darauf aufmerksam zu machen, wie stark diese Art von Verflüchtigung eines realen Stoffes in dogmatischen Spiritualismus, an die alte Gewöhnung der deutschen Theologie erinnere, die Inangriffnahme des Thema's von der sichtbaren Kirche, zu der man zu allen Zeiten wenig Neigung besaß, auf schickliche Weise sich auf die Seite zu bringen.

Genug: die Erörterung der Frage über die Kirche kam auf Anlaß schon des ersten der beiden Werke Rothe's in lebendigeren wissenschaftlichen Fluß. An dem umfangreichen Werke von Petersen (1839), zu welchem Rothe's Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung den Anlaß gaben, hat man nicht Kenntniß, Ernst und Gedankenreichthum, wohl aber in Beziehung auf klare Durchbildung und Concinnität der Gedanken mit Recht Manches vermißt. Um so weniger wird man Stahl das Zeugniß versagen dürfen, auf den wenigen Blättern, welche er im Anhang II. seiner protestantischen Kirchenverfassung (1840) der Rothe'schen Kirchentheorie widmete, durch die Kritik der übersteigerten Idee Hegel's vom Staat, wie in der nüchternen Zurückführung der eschatologischen Hülfslehren Rothe's auf ihre wirkliche Bedeutung jener Theorie die Art an die Wurzel gelegt zu haben.

„Daß der Staat", entgegnete Stahl, „eine Bethätigung der sittlichen Gesinnung der menschlichen Gemeinschaft, und zwar zunächst nur ihrer sittlichen, nicht absolut nothwendig auch ihrer religiösen Gesinnung ist, das ist richtig. Allein unrichtig ist es, daß der Staat die Totalität der sittlichen Zwecke des menschlichen Geschlechts begreife, daß das Sittliche sich völlig in ihm verwirkliche, wie hier behauptet wird. Er ist nur eine der Aeußerungen des Sittlichen, nämlich die Bethätigung desselben in einer bleibenden Institution, welche die sittlichen Gesetze nicht bloß durch den Willen der Menschen nach der Natur des Sittlichen, sondern zugleich durch die mechanische Macht der Einrichtung erhält, er ist nur die Manifestation des Sittlichen in der äußeren Ordnung (der rechtlichen Sphäre) des menschlichen Gemeinlebens. Dagegen die eigentliche und höchste Sphäre des Sittlichen besteht in dem freien persönlichen Wollen und Handeln des Menschen, sowohl einzeln als in der Gemeinschaft, und auf diese erstreckt sich der Staat gerade nicht. Während die Kirche das Religiöse in seiner Vollständigkeit erschöpft, sowohl das Glaubensleben der Gemeinschaft wie des Einzelnen, während sie eben deßhalb auch das religiöse Leben des Einzelnen bis ins Innerste zum Gegenstand ihrer Sorge (Seelsorge) macht, so ist dagegen die Sittlichkeit des Einzelnen und selbst die gemeinsame Sittlichkeit, soweit sie nicht in stehenden Formen und Einrichtungen sich verkörpert, ganz und gar außer der Sphäre des Staates. Eine solche Nebeneinanderstellung, daß der Staat in derselben Weise den Bereich des Sittlichen umfasse wie die Kirche den des Religiösen, ist also offenbar falsch und kann nur zu Irrthümern führen. Im Gegentheil, die Kirche umfaßt das eigentlich Sittliche, das, wie Rothe selbst behauptet, vom Religiösen nicht geschieden werden kann, während der Staat diesem eigentlich Sittlichen durchaus fern bleibt." In Beziehung auf die Annahme, daß der Staat in seiner Vollendung das Reich Gottes sei, daß er in allmähligem Fortschritt sich zum Reich Gottes entwickle und deßhalb Alles, was vom Reich Gottes gilt, ebenso vom Staate nur in geringerem Grade, ja selbst in steter Steigerung des Grades gelten müsse, sowie in Bezug auf die von Rothe behauptete bereits merkliche Approximation des empirischen Staates an das bezeichnete Ziel, erwiderte der Jurist dem Theo=

logen ebenso richtig: „Allerdings ist in gewisser Hinsicht ein Fortschritt merklich; gewisse neue Grundsätze der Humanität und in Folge dessen neu entstandene Functionen sind ein Erzeugniß christlichen Geistes und christlicher Gesinnung, z. B. die Armenpflege; allein durch den Staat versorgt, sind sie etwas ganz Anderes, als im Schoße der Kirche. Wer möchte z. B. sagen, daß die polizeiliche Armenpflege ein Ersatz sei für die brüderliche Handreichung in der Kirche? Das ist also nicht ein Eintritt in die Stelle der Kirche, sondern ein selbständiger Fortschritt in christlichen Principien. Die Approximation aber, welche außerdem noch zu bemerken wäre, ist nichts Anderes, als theils der Eintritt in einige Functionen, welche die Kirche im Mittelalter gegen ihre Natur versorgte (z. B. Gerichtsbarkeit, manche Zweige polizeilicher Fürsorge), theils ungebührliches Uebergreifen des Staates in das Gebiet der Kirche und Unterdrückung ihrer Selbständigkeit, die auch als solche empfunden wird. Das ist aber keine Bestätigung der Theorie und kein Pfand, daß es auch so fortgehen werde. In gleicher Weise hätte auch Jemand zur Zeit Innocenz' III. behaupten können, daß der Staat aufhören, die Kirche allein übrig bleiben müsse, und hätte sich gleichfalls auf die merkliche Approximation berufen können." Hiemit war res integra in der wichtigen Frage hergestellt. Denn selbst Solche, welche später in andern Stücken gegen Stahl, zum Theil selbst mit eifernder Heftigkeit, aufgetreten sind, haben sich in diesem Punkt entschieden auf dessen Seite gestellt, und im Grunde nur die Exceptionen des philosophirenden Juristen gegen Rothe wiederholt. Diese Exceptionen waren in Beziehung auf die Hauptfrage eben nicht nur zutreffend, sondern auch in der Ausführung zureichend.

So stand das Urtheil über das Principielle von Rothe's Kirchentheorie im Wesentlichen bereits fest, als dessen „Theologische Ethik" (1845) im Zusammenhang des reichsten systematischen Gedankenapparats den Gegenstand zum zweiten Male aufnahm. Man wird nicht behaupten wollen: mit mehr Glück. Denn einen neuen Weg zum Ziel in Beziehung auf das Verhältniß von Staat und Kirche hatte Rothe weder eingeschlagen, noch gemäß der streng systemgerechten und systemgebundenen Art seines Denkens einschlagen können. Noch mehr: schon gingen die Zeiten zu Ende, wo in

Deutschland die Philosophie der Schulen als die in erster Linie und in allen Dingen stimmgebende Macht galt. Auch hatte in Sachen der Hegel'schen Speculation mittlerweile David Strauß das letzte Wort gesprochen. Indem der Verfasser des „Lebens Jesu“ von Hegel's Prämissen aus die Kirche als „die entbehrliche Brücke des Staates“ und als „den Fisch mit dem Pferdekopfe“ bezeichnete (Dogmatik, Bd. II, S. 648 ff.), war Rothe's Theorie für die Einen überboten, für die Andern vielleicht sogar in eine Parallele gerückt, gegen welche der ehrenwerthe Urheber freilich sich zu verwahren alles Recht gehabt haben würde. Im Uebrigen war die „Theologische Ethik“ zwar ein glänzendes Phänomen am Horizont der neuern Theologie. Es war darin das Möglichste geleistet, um Alles, was in der Philosophie und Theologie der Zeit mit Recht oder Unrecht einen guten Klang hatte, in einem geschlossenen System zu vereinigen. Mit bewundernswerther Kunst, mit eminentem Scharfsinn und meisterhafter Denk- und Sprachgewandtheit waren Theosophie, Schleiermacher'sche Sittenlehre mit Material aus Hegel's Speculation hier dialektisch zusammengenietet. Aber nicht bloß das schlichte christliche Bekenntniß hatte an dem auch in dieser Hinsicht gedankenreichen Werke Vieles und Gewichtiges auszusetzen, und selbst in das begeisterte Lob der theosophisch Gerichteten mischte sich manch strenger Tadel, sondern noch weit lebhafter erhob sich aus den Regionen exacter Schulphilosophie selbst Einsprache, sowohl gegen Methode als Resultate. In einer heftigern Polemik, als ihre Grundanschauungen forderte, hatte sich mittlerweile die Schule Herbart's gegen Hegel gewendet. Aber nicht bloß gegen Hegel allein; sondern mit der vollen Ueberzeugung von der Hohlheit eines philosophischen Enthusiasmus, welcher beschuldigt wurde, versäumt zu haben, den ersten Bedingungen unsres Lebens die genügende Aufmerksamkeit, die sorgsamste Erforschung zuzuwenden, wurde von dieser Seite überhaupt dem „Spinozismus“ der jüngst vergangenen Periode auf allen Gebieten des Gedankenlebens mit Energie der Krieg erklärt. Man entschleierte dessen Irrthümer und Illusionen, Widersprüche und Erschleichungen, seine zuversichtlichen Behauptungen und unbewiesenen Axiome, und reducirte schließlich die Verdienste des absoluten Wissens auf ein bescheideneres Maß. Im Besondern wurde

dem Spinozismus auf dem Gebiet der großen Fragen über Staat und Kirche zwar nicht das Verdienst vielseitiger Anregung, wohl aber das größere abgesprochen: durch seine Leistungen zu fruchtbarer Lösung derselben beigetragen zu haben. Bei aller gerechten Hochachtung vor der Person des Verfassers, bekam auch die „Theologische Ethik" von jenen Vorwürfen ihren Antheil. Wenn Rothe in der Vorrede zu letzterem Werk darüber geklagt hatte, daß es in den höheren Regionen der speculativen Theologie zur Zeit stocke, so wurde ihm darauf bei Anlaß der Kritik seiner Kosmologie schon 1851 aus der Herbart'schen Schule die gewiß herbe Antwort zu Theil: „Wenn diese nichts Anderes zu bieten hat, als solche Speculationen, so mag sie stocken, ja verderben und verfaulen; es ist an ihr gar nichts verloren; sondern es kann nur Gewinn für die Theologie sein, wenn sie für immer zu Grabe getragen wird. Denn unsre heutige Theologie besitzt wahrlich keinen so großen Ueberfluß an Achtung unter den Gebildeten, daß es ihr nicht darauf anzukommen brauchte, sich auch einmal mit solchen Mißgeburten ihrem Spotte auszusetzen." *)

Wir haben Aeußerungen, wie die obige, nicht nach ihrem gesammten Umfang zu vertreten. Aber wenn damit der Zusammenhang Rothe's mit der gesammten Theologie seiner Zeit behauptet und dieser letztern große Mängel Schuld gegeben werden sollen, so können wir nicht umhin, der Aeußerung sowohl in der ersten als in der zweiten Beziehung, und zwar ganz abgesehen von aller Kosmologie, Recht zu geben. Denn so gewiß Rothe einerseits mit einer gewissen Summe specifisch-eigenartiger Gedanken als einsamer Sonderling dasteht, so ist er doch andererseits mit auf die gesammte neuere Theologie so einflußreichen Potenzen wie Schleiermacher und Hegel innig verwachsen. Er ist, was diese neuere Theologie betrifft, Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, und ebendarum nicht lediglich in Person für das verantwortlich zu machen, was er gefehlt hat. In mehr als einem Stück verräth seine Denkart nur gewisse schwache Seiten der neuern Theologie in genere. Da dies in besonderem Maße

*) Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet (Leipzig 1851), S. 482.

von dem Ursprung seiner Kirchentheorie möchte behauptet werden können, so muß von dem geistigen Zusammenhang, in welchen er gehört, wenigstens was diese Materie anbelangt, hier ebenfalls in Kürze die Rede sein.

Der Begriff der „neueren Theologie" ist nicht eben einer von den Begriffen, welche mit Leichtigkeit umschrieben werden. Er dient zur Bezeichnung für eine lange Reihe von Erscheinungen, welche zwar auf einen gemeinsamen Geisteszug sich zurückführen lassen, deren innere Mannigfaltigkeit aber nichtsdestoweniger keineswegs übersehen werden darf. Er umschließt nicht bloß ein Nebeneinander, sondern zugleich ein Nacheinander von Phänomenen, zum Theil einander sehr entgegengesetzten Wesens. Wir stoßen damit auf einen geschichtlichen Entwicklungsproceß, getrieben von ähnlichen inneren Bestimmungsgründen, dessen Anfangs- und Endpunkte aber gleichwohl oft weit genug auseinanderliegen. Man wird sich daher mit den allgemeinsten Merkmalen des Geisteszuges, von welchem die „neuere Theologie" bewegt ist, zu begnügen haben. Aber von der „neueren Theologie" reden, ist gleichbedeutend mit von Friedrich Schleiermacher reden. Möge darum ihr Anhänger selbst uns über jenen Geisteszug die gesuchte Aufklärung ertheilen!

Im Jahre 1805 schrieb Schleiermacher an Gaß: „Die theologischen Wissenschaften werden bei weitem größtentheils von Solchen betrieben, die gar keinen religiösen Sinn haben. Einige wenige haben diesen, aber durchaus eine falsche Ansicht von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von der Natur des sogenannten Positiven in der Religion überhaupt. Gegen das Letzte läßt sich nun freilich vielleicht etwas ausrichten à force d'écrire, wiewohl auch eine gründliche Erkenntniß ohne die rechte Gesinnung nicht möglich ist. Also ist eine wesentliche Besserung nicht eher zu erwarten, als bis es dahin kommt, daß Einer, der keinen religiösen Sinn hat, auch gar keinen Bewegungsgrund findet, sich mit theologischen Wissenschaften abzugeben, d. h. bis es mit den bürgerlichen Beziehungen unsrer kirchlichen Verfassung ganz anders wird." In Wahrheit sind hier die drei Merkmale angedeutet, durch welche die „neuere Theologie" im Unterschied von der ihr zunächst vorhergehenden Periode sich charakterisirt. Erstens:

das wiedererwachte Herzensinteresse für das in letzter Instanz Sachliche der Stoffe, mit denen es die theologische Wissenschaft zu thun hat; zweitens: die davon untrennbare Einsicht, in dem biblisch und kirchlich Positiven nicht bloß einen Haufen todter Schlacken vor sich zu haben; drittens: die Empfindung von den großen Mängeln unsrer kirchlich-gesellschaftlichen Zustände. Man wird zugeben müssen, daß sich von diesen Punkten aus in mannigfacher Verschiedenheit der Geister und der zeitlichen Stufenfolge unter schwerem inwendigen Ringen, unter allerlei Kämpfen nach außen die Abkehr von dem dürftigen Residuum aufgeklärter Religiosität vollzogen hat, welche das 18. Jahrhundert dem 19ten vererbt hatte. Der kläglichen Reduction des religiösen Glaubens auf deistische Naturreligion, des Wollens auf „Ausbesserung" des Herzens und selbstgerechten Moralismus hat sich von da an eine Denkart gegenübergestellt, welche keine Ruhe fand, bis sie das als Wahn des Kindesalters abgethane freudige Bekenntniß zu Christo, dem eingebornen Sohne Gottes und dem Trost seines gnadenreichen Versöhnungswerks, sich Schritt für Schritt wieder erobert hatte. Kein Wunder, daß diejenigen, welche von dem neuen religiösen Geisteszuge ergriffen wurden, sich unbefriedigt fühlten in der Staats-, Vernunft- und Polizeikirche, in welche der alte, selber so unvollkommen protestantische Kirchenstaat Deutschlands durch diese Aufklärung umgewandelt worden war.

Mit Einem Wort: in den genannten drei Punkten findet sich von dem in der Geschichte bereits als Chorführer anerkannten Geist gewissermaßen das Programm aufgestellt für die beginnende Umkehr der theologischen Bewegung Deutschlands im gegenwärtigen Jahrhundert. Aber zugleich gilt das von den namhaften Unterschieden innerhalb der letztern Gesagte ganz besonders von Schleiermacher's Verhältniß zu den von derselben Ergriffenen. Nicht bloß qualitativ original in Person und Gedankenschöpfung steht Schleiermacher da für die buntgemischte Reihe, welche mit ihm beginnt, sondern zugleich um eine volle Manneslänge ragt er über die bei weitem Meisten der großen Schaar hervor, welche seinen mächtigen Impulsen ihre geistliche Neubelebung zu verdanken haben, und zwar in keinem Stück mehr als in Beziehung auf die Kirche. Denn es war Schleiermacher von Anfang bis zu Ende

ein voller, heiliger Ernst nicht bloß um die Religion, sondern auch um die Kirche.

Schon als er in den „Reden über Religion" (1799) sich an die deutsche Bildung wendete, welche an alle Richtungen der Kunst und Wissenschaft sich anschloß und nur den Verband mit der Religion als unvereinbar mit dem eigenen Wesen preiszugeben oder den Unmündigen zu überlassen drohte, warf sich Schleiermacher in diesen tiefen Bruch des geistigen Lebens und züchtigte die Sünde der Gebildeten, daß sie die Religion bald zu einem Gängelband der bürgerlichen Ordnung, bald zu einem bloßen Werkzeug und Antrieb der Moral, bald zu einem trivialen Ausdruck der Naturbetrachtung herabgewürdigt oder eine Sammlung oberflächlicher philosophisch-moralischer Gemeinplätze aus ihr gemacht hatten, nicht ohne gleichzeitig die thätige Erscheinung der Religion, die Kirche, mit zur Sprache zu bringen, nicht ohne die Berechtigung, ihre Wirksamkeit unbeschadet der Verderbnisse, welche sich durch Hierarchie und clerikalische Engherzigkeit, wie durch falsche Bevormundung von Seiten des Staates an alle ihre Verrichtungen angeschlossen haben mögen, unerschrocken in Schutz zu nehmen, nicht ohne endlich den Segen echter religiöser Gemeinschaft mit begeisterten Worten zu preisen. Man spürt es in den Reden durch, daß der Herold der Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" nicht bloß selber im mütterlichen Schoß der Frömmigkeit aufgenährt worden war, sondern daß er, obwohl es ihm in der Folge im Kreis der Brüdergemeinde zu enge geworden, gleichwohl den Eindruck eines freien, von Staatsbevormundung unangetasteten, auf dem Grund, außer dem Niemand einen andern legen kann, wirklich ruhenden und darum viel gesegneten religiösen Gemeinschaftslebens unvertilgbar sich bewahrt hatte. Diese Selbsterfahrung vom Wesen der Gemeinschaft, die Mitgabe der Brüdergemeinde an ihren großen Zögling, ist ein Vortheil und Vorzug, welchen der Bannerträger der neueren Theologie, wenn nicht vor Allen, doch wenigstens vor den Allermeisten derer, welche später seinem Geisteszuge folgten, ohne sein Verdienst und ohne Schuld dieser unleugbar voraus hatte. Gerade aus diesem persönlichen Erfahrenhaben darf man aber Schleiermacher's festes und mannhaftes Stehen zur Sache der Kirche durch alle Stadien seines

Lebens unzweifelhaft ableiten. Gleichwie bereits in den „Reden“ die Grundgedanken seiner nachherigen Auffassung der Kirche durchblicken, so ist er sich in diesem Stücke beständig treu geblieben.

Man hat bekanntlich an Schleiermacher's mit der Zeit ans Licht tretender Systematik gerügt: er habe sich dadurch die Organisation kirchlichen Gemeinschaftslebens sehr erschwert, daß er die Kirche als ein System von geistigen und sittlichen Wirkungen denke, als eine Summe von Lebenszuständen, die entweder nach innen (unsichtbare Kirche) oder nach außen (sichtbare Kirche) fallen, indem wohl zu begreifen sei, wie Personen, aber nicht wie Zustände sich organisiren sollen. Man kann diesen Mangel zugeben, sowie den weitern, daß Schleiermacher in seiner praktischen Theologie (S. 521 ff.) nirgends von seinem Grundprincip aus gezeigt habe, wie die organisirte Gemeinschaft und Gemeinde zu Stande kommt, nur daß sie zu Stande kommt, vorausgesetzt habe. Aber man wird wohl thun, gegenüber dieser, wie andern begründeten Ausstellungen gegen Schleiermacher's doctrinelle Seite sich an die treffende Bemerkung zu erinnern, daß man bei einem solchen Mann am wenigsten glauben dürfe, in seinem wissenschaftlichen System den vollständigen Abdruck seines Geistes zu haben, während er doch selbst darin immer nur den noch unvollkommenen Versuch habe erkennen können, was in ihm lebte, klar darzustellen. Vielmehr ist zur richtigen Würdigung seiner Lehre die Betrachtung seines persönlichen Lebens unumgänglich nothwendig. Und wie Baumgarten-Crusius einmal treffend gesagt hat, es habe ihm in Hegel immer zu viel „menschlich-deutscher Kern“ zu liegen geschienen, als daß dieser die Consequenzen hätte gutheißen können, zu welchen viele seiner Schüler dadurch gelangten, daß sie mit den Sätzen des von dem Manne selbst losgetrennten Systems wie mit den Factoren eines Rechenexempels weiter operirten: so werde auch Schleiermacher's Lehre nur dann billig beurtheilt, richtig verstanden und aus dem Geiste ihres Urhebers heraus berichtigt und ergänzt werden können, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit betrachtet *).

*) G. Baur, Schleiermacher; Studien und Kritiken 1859, Hft. 4, S. 796.

Mit den Thatsachen stimmt endlich das nicht überein, was man von anderer Seite sogar von einer „Verlegenheit" Schleiermacher's über die Form der religiösen Gemeinschaft gesagt hat. Es handelt sich dabei um ein Doppeltes: einmal Schleiermacher's Verhalten zum Staat, dann zu den Fragen der kirchlichen Organisation selber.

Als aufrichtiger Protestant konnte Schleiermacher so wenig als Hegel sich bei der Auffassung des Staates als bloßer Rechtsanstalt begnügen; aber ebenso wenig konnte es ihm in den Sinn kommen, wie dieser alle Sittlichkeit in den Staat einrücken zu lassen. Dafür hatte Schleiermacher zu lange ein freies, lebendiges und wohlorganisirtes kirchliches Gemeinwesen nicht bloß in seinen Einseitigkeiten und Mängeln, sondern auch in seinen sittlichen Leistungen vor Augen gehabt; er war ferner in seinem philosophischen Gedankenlauf zu original und zu harmonisch angelegt und auf allen Punkten zu sehr seiner selbst mächtig, um seine Erfahrungserkenntnisse sich durch Herübernahme fremder Abstractionen eskamotiren zu lassen, darum blieb er vor jener seltsamen Verirrung bewahrt. Vor einer Verirrung ins entgegengesetzte Extrem, einer bornirt-religiösen oder theologischen Betrachtung des Staates aber war Schleiermacher geschützt durch seine überaus lebendige Staatsgesinnung, gepflegt nicht etwa durch einen bloßen Verkehr mit Büchern über den Staat, mit Kant, Plato und Spinoza, oder durch sein Bedürfniß, die Gedanken über den Staat abzurunden für seine akademischen Vorträge über Politik und Ethik, sondern noch weit unmittelbarer durch eine für die damaligen Zeiten ungewöhnliche und unter gelehrten Theologen geradezu unerhörte Antheilnahme an den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens und einen unausgesetzten persönlichen Verkehr mit einer Reihe ausgezeichneter Männer des staatsmännischen Lebensberufes. Es bedarf kaum der Erinnerung an die Beziehungen, welche Schleiermacher'n mit Männern wie Graf Dohna, Gentz, Nicolovius, Niebuhr, Uhden, Gneisenau, W. von Humboldt, Eichhorn, Arndt u. a. verknüpften, und an die Mißliebigkeit, in welche er seit Anfang der zwanziger Jahre als Träger einer bestimmten politischen Ueberzeugung, sowie in Folge seines Votums in Sachen der Agende

bei der damaligen Regierung gerieth. Es darf vielleicht bei diesem Anlaß ausgesprochen werden, daß der Aufbau einer echten Wissenschaft der Kirchenleitung, deren wir in Deutschland theilhaftig zu sein leider noch nicht das Glück haben, nicht an letzter Stelle mitbedingt sein wird durch die Fähigkeit zum Hinausschreiten über bloß theologische Compendien= und fromme Convenienz=Gesichtspunkte zu einer lebendigen Interessenahme am Staat und eine möglichst reiche Orientirung auf dem Gebiete des Staatslebens, wie sie Schleiermacher nachgerühmt werden muß. Denn die Kirche ist stets innerhalb des Staates und von seinen Schicksalen und Wandlungen mitberührt. Läßt sich auch eine Religiosität und allenfalls eine Theologie denken, welche von dergleichen — wie man das oft genug hören kann — unberührt bleiben, so ist weder die Theologie die Kirche, sondern nur eine Function der Kirche, noch ist die Religiosität an sich schon die Kirche, sondern Kirche ist nur die gesellschaftlich geübte, also in den Zusammenhang des gesammten gesellschaftlichen Lebens gestellte Religiosität. Weder der scheuen Zurückgezogenheit vom Staatsleben, noch einer Antheilnahme, welche ohne klare und feste Erkenntniß von dessen Bedingungen sich zu dem Wechsel der Erscheinungen eigentlich nur pathologisch verhält, von den einen nur sich enthusiastisch steigern, von den andern nur leidmüthig sich herabdrücken läßt, anstatt unter allen Wirren und Wandlungen stets bei sich selbst und bei der nüchternen Wahrheit zu bleiben, wird auf dem Gebiet einer künftigen Kirchenwissenschaft etwas gelingen. Vollends der bald nach dem einen, bald nach dem andern Magneten oscillirenden Schwachseligkeit wird bei aller sonstigen Begabung nichts auf diesem Feld der Thätigkeit für die Kirche gegeben, sondern es wird ihr auch das genommen werden, was sie hat. Aber auch umgekehrt wird der Staatskunst und Staatswissenschaft, welche über den bureaukratischen Territorialismus der mit Schleiermacher zeitgenössischen Schmalz und v. Bülow nur eben kaum sich erhoben hat, dafür aber da und dort in das seichte Fahrwasser spiritualistisch=liberalistischer Declamatorik zu gerathen Gefahr läuft, schwerlich die Aussicht auf dauernden Erfolg und Füllung ihrer magern Kapitel über Kirchenwesen sich eröffnen, wenn sie nicht lernt, die gesammte Mannigfaltigkeit der religiösen Factoren des

Nationallebens in ihrer nothwendig immer nur positiven Erscheinungsweise und Wechselwirkung aus ihrem innersten Wesen heraus zu verstehen und in eine gesunde Realpolitik aufzunehmen.

Genug: was von Schleiermacher's „Verlegenheit" in Sachen der kirchlichen Organisation gesagt worden ist, würde schwerlich gesagt worden sein, wenn — abgesehen von dessen „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" (1804) und der berühmten Schrift: „Ueber das liturgische Recht des Landesherrn" (1824) der 1808 dem König vorgelegte Kirchenverfassungs-Entwurf Schleiermacher's nicht erst vor zwei Jahren durch Richter*) einem 53jährigen Actenstaub entrissen worden wäre. Dieses merkwürdige Document läßt über Schleiermacher's praktisch-kirchliche Anschauungen und organisatorische Ziele keinen Zweifel mehr übrig.

Die Haupttendenz des Entwurfs ist offenbar die Organisation der Kirche zu einem wirklichen Gesellschaftskörper und dessen behutsame Loslösung von der Bevormundung der territorialistischen Staatsgewalt. Zu diesem Behuf mußte vor Allem zu der von der deutschen Reformation überall verabsäumten Organisation der Gemeinde geschritten werden. Aber die Grundlage, welche Schleiermacher der Kirchenverfassung in der presbyterial organisirten Gemeinde verleihen will, wagt er auf den höhern Stufen der Organisation noch nicht in der Richtung der reformirten Praxis durchzuführen. Das Laienelement ist auf den Synoden nicht vertreten und der Abschnitt über Bischöfe und Capitel erinnert an die Kirchenverfassung Schwedens. Der Raum verstattet uns nicht Mittheilungen aus dem Einzelnen der Paragraphen, aber zu Nutz und Frommen des Hochkirchenthums unserer Tage, welches so gern über „ein rheinisch-westphälisches Synodalgesicht unter constitutioneller Perrücke" spottet, möge auf die Sorgsamkeit hingewiesen werden, mit welcher Schleiermacher auf den Aufbau der Kirche „von unten", von der Basis der Gemeinden, Bedacht nimmt. Zur Beschämung für natur-kirchenrechtliche Schwärmerei und allerlei

*) Ein Kirchenverfassungs-Entwurf Schleiermacher's. Mitgetheilt von Richter in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, 1. Jahrgang, Hft. 2, S. 326 ff.

zartlebiges Fleisch möge dagegen folgende Mittheilung über die Gemeindebildung hier eine Stelle finden:

§ 1. Es steht jedem mündigen christlichen Staatsbürger für seine Person frei, ob er sich zu einer christlichen Gemeinde wirklich halten will oder nicht; es steht ihm aber nicht frei, nach Willkür die Seinigen dieses Vortheils zu berauben, und daher bleibt auch ein Jeder verpflichtet, zu den gemeinen Lasten des kirchlichen Vereins beizutragen. Die Vorrechte eines Mitgliedes der Gemeinde auszuüben, kommt aber nur denen zu, welche sich als solche dadurch beweisen, daß sie zweimal jährlich in den Communicantenlisten der Gemeinde aufgezeichnet stehen. Wer sich so nicht legitimirt, wird angesehen, als habe er sein Recht der Gesammtheit übertragen.

So viel von Schleiermacher's Entwurf, der sich sichtlich so viel als möglich an das Bestehende anzuschließen sucht, und in Betreff des Neueinzuführenden nur auf die allerunentbehrlichsten Grundzüge sich beschränkt. Von Seiten des Königs wurde der Entwurf, „welcher für die neue Organisation sehr wichtig sei" *), an den Minister Grafen zu Dohna zur Berichterstattung übergeben, vorläufig aber einige Punkte bezeichnet, welche allerhöchsten Ortes beanstandet wurden, z. B. der Plan einer besonderen Vertretung der kirchlichen Interessen gegenüber dem Staat, sowie „die der künftigen Staatsverfassung in unzuläſſiger Weise vorgreifende" Schlußbestimmung. Wohl hieraus am besten erklärt sich, daß der „Entwurf" in den Actenstaub eines halben Jahrhunderts gerieth.

Schleiermacher selbst hatte in einem vertraulichen Schreiben vom 8. Juli 1802 bei Beschreibung einer Synodalversammlung in Stolpe, von welcher er wehmüthige Eindrücke über den Zustand der Geistlichkeit und Kirche davongetragen hatte, sich „von ganzem Herzen hineingesehnt und hineingedacht in die hoffentlich nicht mehr ferne Zeit, wo das nicht mehr so wird sein können". Aber hinzugefügt hat er: „Erleben werde ich sie nicht; aber könnte ich irgend etwas beitragen, sie herbeizuführen!" Leider hat er sich in

---

*) Man erinnere sich an die großen Staatsreformen in Preußen in den Jahren 1807 u. 1808.

Ersterem nicht getäuscht. Sein redlich Theil jedoch hat er zu Letzterem beigetragen; er ist nicht beim bloßen Wünschen stehen geblieben. Und auch seine Vorschläge über Kirchenverfassung, ist es ihnen auch nicht beschieden gewesen, ein τύπος αἰῶνος ἐκείνου zu werden, der τύπος τοῦ μέλλοντος sind sie geworden und werden es bleiben.

Erst nachdem von Schleiermacher die Rede gewesen ist, läßt sich nun auch von der „neueren Theologie" reden. Obschon vorzugsweise aus seinen Anregungen hervorgegangen, ist sie gleichwohl nicht geradezu einerlei mit Schleiermacher, schon vermöge des erheblichen Zeitvorsprungs, den er vor derselben voraus hat. Denn schon seit 1799 war Schleiermacher der Herold einer neuen Zeit und ihrer Bedürfnisse gewesen; aber doch eigentlich erst seit 1821 mit dem Erscheinen der Glaubenslehre macht sich sein Einfluß auf jene theologischen Kreise, die nicht etwa unmittelbar aus seinen Hörsälen hervorgegangen waren, stärker und in weiterem Umfang fühlbar, und erlangt das Uebergewicht über alle andern gleichzeitigen Einflüsse auf die theologische Wissenschaft. Es waren deren mancherlei.

Wohl ist ein Werk Gottes darin zu erkennen, daß in der bisherigen Wüste aus dem Felsen ein Strahl lebendigen Wassers entsprang und in klare Brünnlein sich zertheilend die dürren Niederungen zu durchrieseln anfing. Aber mit deren Wiederfruchtbarmachung ging es auch sehr gemach. Denn das lange Schöpfen aus den löcherichten Cisternen hatte den Geschmacksinn verderbt; es bedurfte Zeit, um den verzärtelten Gaumen des von der Aufklärung erzogenen Geschlechts anstatt des faden und laulichten an den reinen frischen Trunk wieder zu gewöhnen. Dazu wird sich der Tieferschauende keiner Täuschung hingeben weder über die nähere Beschaffenheit, noch über die keineswegs ganz gleichartigen Ursprünge des neuen Geisteszuges der Wissenschaft. Denn sehr unterschiedlich waren die Wege, auf welchen die Gemüther vom Rationalismus ab- und dem positiven Christenthum wenn auch zunächst nur vorbereitend wieder näher geführt wurden. Namentlich muß man sich hüten, die religiösen Wirkungen, welche von den Freiheitskriegen auf den deutschen Volksgeist ausgingen, die Segenskräfte, die von einzelnen Kreisen, wie beispielsweise derjenige, welcher

um den seligen Krafft in Erlangen sich sammelte, die belebenden Regungen, welche aus den Gemeinschaften der Stillen im Lande in Württemberg und anderwärts auf weiteren Regionen sich auszubreiten anfingen, die befruchtenden Keime, welche dem Protestantismus von Kindern Gottes aus der katholischen Kirche, wie Sailer, Boos, Goßner, zugeführt wurden, die neuen, kräftigen Antriebe, deren Deutschland durch die Christen in Großbritannien und manchen Theilen der Schweiz vor allem im Zusammenhang der Bibel-, Tractaten- und Missionssache theilhaftig wurde, — kurz man muß sich hüten, diese und andere Elemente, welche zur Erhebung aus der allgemeinen Vernüchterung und Erschlaffung beitrugen: die praktisch-populäre Erweckung und den beginnenden neuen Geisteszug der Wissenschaft sich in allzu naher Verbindung mit einander zu denken. Der letztere ist nicht nur anderen Ursprungs, sondern auch großentheils anderer Beschaffenheit gewesen, und es hat eine gute Weile gedauert, bis beide Strömungen sich einander näherten und endlich in Einem Bette zusammenflossen.

Vergessen wir nicht, daß in die Zeit, in welcher auf den Kanzeln die Predigt des Wortes Gottes rar geworden war, die Blüthe unserer classischen Nationalliteratur fällt. Ohne einen höheren geistigen Inhalt aber vermochte es der der Kirche entfremdete Theil des Publicums nicht auszuhalten, nachdem man die Bibel den gemeinen Leuten, den Kindern und den Frauen allein überlassen hatte. Daher trat jetzt bei den Gebildeten unter ihren Verächtern an die Stelle der Religion die Aesthetik, an die Stelle der Bibel die Nationalliteratur und die Kunst. Der Niederschlag aus der Gedankenwelt, in welcher sich die classischen Productionen seit Lessing bewegten, ward der Inhalt und die geistige Nahrungsquelle jener Bildungsschicht. So entschieden sich nun Literatur und Kunst in ihren Koryphäen vom Christlichen, wie vom Nationalen abgewendet hatten, so viel ist gewiß: ein feines Gefühl für das Schöne und Erhabene, eine hochbegeisterte Empfänglichkeit für beide in jedweder Form, eine specifische Abneigung nicht bloß gegen das Gemeine und Rohe, gegen das Triviale und Platte, sondern auch gegen das Unschöne in genere war durch sie jener Schicht der Nation eigen geworden. Erinnert man sich

ferner, daß der Rationalismus, der damals im Staatskirchenthum auf sicherem Throne saß, weder durch die Erhabenheit, noch durch die Originalität seiner ins Publicum dringenden Gedankenschöpfungen zu imponiren angethan war, noch in seinem hausbackenen Wesen etwas künstlerisch Anziehendes besaß, endlich daß gar manche auch seiner gelehrtesten Vertreter nichts weniger als frei waren von der Gattung Blößen, welche den ästhetischen Sinn aufs allerempfindlichste zu berühren pflegen, so begreift sich nach allem diesem leicht, daß zunächst die Ironie von Seiten der Aesthetischen sich gegen denselben zu richten begann. Wer weiß nicht z. B. von der ironischen Behandlung, welche die Bahrdt, Nicolai u. A. von Seiten Goethe's zu erfahren hatten? Von hier aus erfolgte also ein erster Rückschlag gegen den Rationalismus; aber es war der Rückschlag nur des ästhetischen Gefühles, nicht etwa des ethischen, tiefer geweckten und geläuterten Bewußtseins. Wenn es später den Jüngern der romantischen Schule Vergnügen machte, gelegentlich gegen das platte Verstandeswesen der Zeit ein Witzwort loszulassen, oder dem Philister einen Bachkiesel an die breite Stirn zu schleudern, so verrieth auch das eine Abkehr vom Rationalismus, aber freilich zugleich weiter nichts als dies bloß Negative. Denn der Kunstcultus der Schlegel, Tieck, Wackenroder, Novalis, die positive Seite der ästhetischen Bildung, diese Verwendung der Religion aller Zeiten als Kunststoff und die Erhebung der Kunst zum Religionsstoff war wahrlich, genauer angesehen, keine Erweckung einer wahrhaft christlichen Gesinnung. Im Gegentheil, gegen dieses geistreiche Spiel war der trockene Moralismus der Rationalisten im Ganzen immerhin in seinem Recht. Es war ihnen nicht zu verdenken, wenn es ihnen bei dieser poetischen „Repristination des Mittelalters“ unheimlich zu Muthe ward, und wenn sie warnten vor „Ueberschwänglichkeit“ und der Hingabe an „dunkle Gefühle“ in der Religion; denn daß dahinter kein rechter Ernst war, fühlten sie sehr richtig heraus und für die sittlich-religiöse Pflege als Grundlage bürgerlicher Rechtschaffenheit war wirklich selbst in den Dichtungen des sentimentalen Witschel und in Zschocke's „Stunden der Andacht“ entschieden mehr zu holen, als bei den meisten Leuten dieser Gattung. Aber eine bemerkenswerthe Wirkung ließ die ästhetische Richtung der Classiker, wie der

Romantiker dennoch zurück: der Rationalismus fing an bei geistreichen Leuten, wenn auch von bekanntlich mitunter nicht eben übermäßig großem persönlichem Lebensernst — die der Fremde entlehnte Bezeichnungsweise dürfte weitaus am treffendsten sein — als mauvais genre zu gelten.

Um dieselbe Zeit begann in der Philosophie die bekannte Wendung vom psychologischen Kriticismus zum speculativen Dogmatismus. Die Naturphilosophen, zuerst Schelling, dann Hegel, construirten das Universum, die Natur und die Weltgeschichte als den Stufengang des Absoluten vom Sein zum Werden, die Reactionen des dunkeln Grundes zur Offenbarung, das Durchdringen des Weltgeistes von der Beschlossenheit im Ansich zum Bewußtsein des Fürsich bis zum Selbstbewußtsein im An- und Fürsich der Idee. Die Religion blieb von dem Universalismus des philosophischen Gedankenprocesses nicht ausgeschlossen; sie nahm der Natur der Sache nach in beiden Systemen sogar eine bevorzugte Stellung ein. Die Religionsphilosophie erhielt statt des abstracten einen geschichtlichen Charakter. Der philosophische Geist wurde zu Erfüllung der Forderungen der Methode auf die Präcisirung der geschichtlichen Erscheinungen der Religion zurückgeführt. Im hellen „Gaslicht der Idee“ entdeckte nun die Speculation „an den alten Erzen, welche der Rationalismus als todte Schlacken auf die Seite geworfen hatte, speculative Adern, Glimmer und Crystallbildungen, ja an dem ganzen Bau der altorthodoxen Lehrsysteme eine hochspeculative, streng gedankenmäßig ineinandergreifende Construction. Jenen Adern ging man nach und beutete sie aus; von der Construction aber entwarf man eine saubere, exacte Linearzeichnung als Schema jeder künftigen Dogmatik aufs Papier und leitete durch ihre speculativen Adern in die altorthodoxe Systematik einen neuen, fremden Gedankeninhalt, den Gedankeninhalt der Schelling-Hegel'schen Philosophie.“ Die Folge war die Entstehung einer Schule speculativer Theologie. Auch in der Philosophie wurde von jetzt an der ältere Rationalismus mauvais genre. Hegel's Schule schaute vornehm auf den Reflexionsstandpunkt desselben herab. Unter den speculativen Theologen aber fing Marheineke an über die Denkgläubigen zu spotten, „welche denken zu glauben und glauben zu denken“, und Daub schrieb

gegen „die Selbstsucht auf dem Gebiet der dogmatischen Theologie“. Aber so wenig als die religiösen Anwandlungen der Aesthetik waren die orthodoxistischen Anläufe des naturphilosophischen Dogmatismus eine christliche Erweckung. Was an der Sache war, ist in anderer Hinsicht bereits zur Sprache gekommen. Wohl kam es wieder zu einer speculativen Christologie; aber wie sie eigentlich gemeint war, das ist durch Strauß seiner Zeit ebenfalls an den Tag gekommen.

Unter den Einwirkungen dieser doppelten Umkehr, welche in den, wenn nicht bloß auf die gelehrte Leistungsfähigkeit gesehen wird, productivsten Regionen des geistigen Lebens eingetreten war, wuchs allmählig eine neue Generation heran, auch in der Theologie. Für manche gereiftere Geister lagen die schwachen Seiten der neuen künstlerischen und philosophischen Bildungsphase freilich bald zu Tage; aber für die nach allen Seiten empfängliche Jugend hatte dieselbe etwas Blendendes, Begeisterndes, Fortreißendes, Bezauberndes, besonders unter dem lebhafter empfundenen Druck der Fremdherrschaft, nachdem der anfänglich so allgemeine Enthusiasmus selbst der Besten für die vermeintlichen Humanitätsideale der französischen Revolution längst einer bittern Täuschung gewichen war. Auch auf so selbständige Naturen, wie Schleiermacher, übte die neue Bildungsphase ihren Einfluß. Man weiß, wie nahe Schleiermacher eine Zeit lang dem Schlegel'schen Kreise stand, wie drohend für einen Augenblick in Ansehung der Ehe, zu welcher für ihn die Zeit gekommen war, das Uebergewicht der ästhetischen Weltanschauung jener Kreise über die ethische geworden war. Aber freilich nur für einen Augenblick! Durch die „Mitgabe“, durch jene Gesinnung, welche wir ihn 1808 so lebhaft haben aussprechen hören, wurde er sich selbst und der Kirche bewahrt. Immerhin aber kann die Verirrung selbst des starken Schleiermacher als Gradmesser dienen für die Wirkung der neuen Bildung auf schwächere Gemüther. Nicht minder lebendig als an den Interessen über das Schöne war seine Theilnahme an den philosophischen Interessen des Zeitalters. Allein in welchem Grade Schleiermacher bei seiner unvergleichlichen Fähigkeit zur Hingabe an die Stoffe der Vergangenheit und der Gegenwart, wie sie sich in seiner Uebersetzung des Plato an den Tag legt,

die Selbständigkeit des eigenen Gedankenlebens sich zu bewahren wußte, ist bekannt genug. Er begegnete auch auf philosophischem Gebiet unter den Zeitgenossen wohl manchem Ebenbürtigen, aber keinem Stärkeren, welchem er zum Raube geworden wäre. Auch hier aber beschäftigten ihn vor andern die Probleme, welche dem Prediger und Lehrer der Theologie durch seinen Beruf nahe gelegt waren: die schärfere Erkenntniß der Natur des Sittlichen und der einzelnen sittlichen Lebensgebiete und die Abgrenzung des religiösen Glaubens von der Philosophie. So trat endlich auf dem letzteren Gedanken ruhend die größte seiner theologischen Schöpfungen: „Die christliche Glaubenslehre“ (1821) ans Licht, durch welche er Richtung gebend eingriff in den Entwicklungsgang der neueren Theologie. Der einstige Herold der Religion wurde zweiundzwanzig Jahre nach dem Hervortreten mit seinen Reden nun auch der Herold der zur Seite gedrängten Rechte des Gefühls in der Religion, der Dolmetscher der auf demselben ruhenden frommen Lebenserfahrungen, vor Allem aber der Herold des persönlichen Christus als des schöpferischen Ausgangs- und Mittelpunktes für alles religiöse Leben und jedwede künftige Dogmatik.

Noch leben nicht wenige Zeugen der ersten frischen Eindrücke, welche das denkwürdige Buch machte. Die Strebsameren unter dem jüngeren Geschlecht hatten unter den oben gezeichneten Einwirkungen, wie unter den Nachwirkungen der großen Befreiungsjahre Deutschlands schon angefangen, ein Ungenügen zu empfinden an den Abstractionen der herrschenden Theologie. Wie gierig sah man sie die lebendigeren Stoffe in sich einsaugen, welche de Wette vom Standpunkt der Fries'schen Philosophie in mehreren seiner wissenschaftlichen und populären Schriften zu bieten vermocht hatte! Indeß es fehlte dem erwachsenden, aber sich selber unklaren Bedürfniß noch an einer volleren Deutung, an einem wirklichen Führer zu Christo, die Jugend schaut gern zu Autoritäten hinauf. Wie Manche fühlten sich gedrückt von dem Widerspruch ihres wieder lebendiger gewordenen christlichen Bedürfnisses mit der Autorität der Literaturkoryphäen! Da erschien in dem Dogmatiker Schleiermacher der Mystagog, der die Pforten des christlichen Heiligthums mit sicherer Hand wieder erschloß; da trat der Mann auf den Plan, der im Vollbesitz aller Bildungsschätze des Zeit-

alters gleichwohl den christlichen Glauben in seiner positiven Gestaltung zu vertreten unternahm; da wurden bis dahin unverstandene Gefühle und Erfahrungen des Herzens angeklungen, welche dem Leben und Denken einen neuen Werth verliehen; da erschien ein Bund geschlossen zwischen lebendiger Frömmigkeit und ungehemmter Freiheit des Geistes; da arbeitete eine meisterhafte Dialektik an der Entwicklung verschlossener Gedankenschätze; da ertönte eine neue Sprache, mit bewundernswerther Kunst geschaffen für den Ausdruck der neuen Sachen, eine Diction, die für den Anfang wohl manche Räthsel bot, aber anmuthend durch unnachahmliche Präcision des Wortes und classische Schönheit! Das war gegenüber den Classikern der Weltliteratur ein theologischer Classiker, eine vollwichtige Autorität gegenüber den Autoritäten! Und dem Allen entsprach in jedem der folgenden Jahre und über die beiden nächstfolgenden Jahrzehnte hinaus in steigendem Maße die Wirkung.

Heutzutage täuscht sich schon längst Niemand mehr darüber, daß Schleiermacher in seiner Glaubenslehre nicht, wie die erste begeisterte Jüngerschaar zu wähnen geneigt war, den Vollgehalt des christlichen Glaubens sich angeeignet, geschweige denn erschöpft hat. Es wird sich zeigen, wie viel daran fehlte und warum. Es darf zunächst als allseitig zugestanden gelten, daß Schleiermacher's ideales Christusbild und der historische Christus des Neuen Testaments einander nicht vollständig decken. Schleiermacher's Christus ist nicht der ewige Gottessohn, welcher war ehe denn Abraham war. Aber seine Dogmatik lehrte in der Erscheinung des sündlos vollkommenen Menschensohnes die geschichtliche Erscheinung des Idealen, des Göttlichen erkennen und in der Aufnahme in die „Lebensgemeinschaft" mit ihm, in „die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins" den einzigen Weg zur Vollkommenheit und Seligkeit. Dieses Hervortreten mit dem Bekenntniß zu Christo als demjenigen, der nicht etwa einer der Wege, sondern welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben, der Anfänger und Vollender unseres Glaubens ist, dieses getroste Sichstellen auf den Grund, außer dem kein anderer gelegt ist, war die große That Schleiermacher's. Mit ihr faßte die deutsche Theologie zuerst wieder Fuß auf dem Boden des positiven Christenthums, den sie an die

Paulus, Röhr, Wegscheider u. a. gänzlich verloren gehabt hatte. Es war der über alle Maßen verarmten Religiosität der „Erlöser“ wieder gewonnen worden durch den „philosophirenden Herrnhuther“, wie man Schleiermacher damals wohl nennen hören konnte. Und in der That war dieses Hineinrücken der Person Christi in das Centrum der Frömmigkeit und der Theologie hauptsächlich die Frucht jener Mitgabe, welche er aus den Eindrücken seiner Jugend innerhalb der Brüdergemeinde mit hinweggenommen hatte.

Allerdings war Schleiermacher's Begriff der Erlösung nur der der Befreiung der Menschheit von der natürlichen Hemmung ihrer religiösen Anlage, nicht die Neuschöpfung auf Grund der mit Gott wieder versöhnten Welt. Aber mit der Rehabilitation des der Theologie so gut wie abhanden gekommenen Erlöserbegriffs war doch einer neuen, entsprechenden Gedankenfolge in der Theologie wieder Bahn gebrochen, welche ihres endlichen Zieles nicht leicht verfehlen konnte. Dem Bedürfniß der jüngeren Generation war ein überreicher Stoff dargeboten, die stille Sehnsucht auch manches schon alternden Herzens war erfüllt. Die ausgetrocknete theologische Atmosphäre war mit einem Gedankenäther geschwängert, der seine befruchtende Kraft äußern mußte bei den kommenden Geschlechtern. Bei aller Gebundenheit des Schleiermacher'schen idealen Christus durch den allbeherrschenden Gedanken der neueren deutschen Bildung, die Idee der Humanität in fast ausschließlich ästhetischer Fassung, sowie bei einem unleugbaren Vorgewicht des ästhetischen Elements in Schleiermacher's gesammter Auffassung der Religion, enthielt Schleiermacher's Theologie zugleich kräftige Antriebe und lebendige Keime genug zu einer Umwandlung jenes Humanitätsideales selber ins Ethische. Das war mehr als jenes Spielen der Romantiker mit religiösem Bilderschmuck, oder die sehr außerhalb der Sache selber stehenden orthodoxistischen Constructionen der Speculation; das war nicht eine bloße Abwendung vom mauvais genre. Das war vielmehr der heilige Ernst einer aus der eigenen, lebendigen Erfahrung gereiften Frömmigkeit, die in ihrem tieferen Fond noch weit mehr enthielt, als ihr begrifflicher Ausdruck verrieth, ja die bei näherem Besehen viel besser war als ihre Theologie. Wie lebendig fühlten

die Damaligen, etwa zwischen 1821 und 1830, sich von derselben angefaßt.

Allein eben die sichtbaren Mängel dieser Theologie, vor allem die einseitige Hervorhebung des Gefühls in der Religion, das Mißlingen der angestrebten Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, die Zusammenhangslosigkeit, in welcher Schleiermacher's Christus dasteht getrennt von dem Ganzen der vorchristlichen Heilsökonomie u. a., mußten die Wirkung haben, daß die begabtesten Schüler Schleiermacher's sich nicht damit begnügen konnten auf dem wissenschaftlichen Standpunkt ihres Meisters lediglich zu verharren, sondern zu einer Fortbildung desselben sich getrieben sehen mußten. Diese Fortbildung mußte vor allem sich erstrecken auf den rein subjectiven Charakter der Glaubenslehre. Es galt die Dogmatik dieses rein subjectiven Charakters wieder zu entkleiden, für dieselbe wieder objective Sätze zu gewinnen. Dies Bestreben führte in erster Linie auf eine von Schleiermacher selbst hinter die Beschreibung der von Gott causirten frommen Gemüthszustände hintangestellte objective Gotteslehre zurück. Mit diesem Schritt zur Wiederherstellung der objectiven Grundlage für die Dogmatik war aber selbstverständlich auch die von Schleiermacher angestrebte strenge Abgrenzung des religiösen von dem speculativen Gebiete durchbrochen. Theils durch dieses allgemein empfundene Bedürfniß nach einer objectiven Erkenntniß, theils durch die in Schleiermacher's eigener philosophischer Weltanschauung enthaltenen spinozistischen Elemente wurden einzelne hervorragende Jünger Schleiermacher's allmählig zu Hegel hinübergeführt, während andere durch das nämliche Bedürfniß vom pantheistischen zum theistischen Gottesbegriff und der objectiv trinitarischen Fassung desselben sich getrieben fühlten. Nur wenige Jünger unternahmen es, den Doppelstandpunkt des Meisters: die Lebensgemeinschaft mit dem sündlosen Erlöser auf einem spinozistischen Hintergrund, dessen Behauptung nur Schleiermacher's individueller Genialität möglich war, in Kirche und Wissenschaft fortzusetzen. So mangelte es nicht an einem lebendigen Aufeinanderwirken der verschiedenen mit dem Rationalismus in Zerfall gerathenen theologischen „Richtungen“. Der Proceß der theologischen Entwicklung auf den hiemit beschrie=

benen Grundlagen bis zur Zeit der wachsenden confessionalistischen Zerklüftung der theologischen Wissenschaft seit Ausgang der vierziger Jahre, ist die „neuere Theologie". Ihr Sprechsaal war natürlich in steigendem Maß die gesammte theologische Literatur seit 1821, in der die Vertretung des älteren Rationalismus nach und nach einging, namentlich aber die theologischen Zeitschriften. Als eines der bedeutendsten Rinnsale der Strömung des neueren theologischen Geistes darf wohl aber die Zeitschrift bezeichnet werden, welche nicht nur unter den Auspicien namhafter Schüler Schleiermacher's erschien, sondern welcher auch dieser vier seiner letzten kleineren theologischen Arbeiten, namentlich die beiden berühmten „Sendschreiben über seine Glaubenslehre an D. Lücke" anvertraut hat. Es sind die seit 1828 von Ullmann und Umbreit herausgegebenen „Theologischen Studien und Kritiken", in der blühendsten Periode ihres [nun ins fünfte Jahrzehnt sich erstreckenden] Daseins unter Mitwirkung von Gieseler, Nitzsch und Lücke. Nimmt man etwa Marheinecke und einige Jünger aus der Hegel'schen Schule aus, so gibt es wohl kaum einen namhafteren Theologen des betreffenden Zeitraums, der nicht an dieser Zeitschrift durch einzelne Beiträge sich betheiligt hätte, selbst Daub und Baur in Tübingen nicht ausgenommen. Aus einer Uebersicht der stattlichen Reihe ihrer Bände ließe sich am leichtesten zeigen, wie aus dem Aufeinanderwirken der mannigfaltigsten Factoren die aus der Anregung Schleiermacher's hervorgegangene Theologie ihre Fortbildung gewonnen hat. Freilich würde sich aber auch, schon bloß allein auf das Quantitative ihrer Leistungen gesehen, ergeben, daß die bloße Reproduction Schleiermacher's, der stricte Schleiermacherianismus sich verhältnißmäßig wenig productiv erwiesen hat. Es ist ein Zeichen, wie das kunstvolle System, gleich anderen Systemen, auf einen Theil der Geister eine hemmende Wirkung ausgeübt hat. Gerade Schleiermacher's Lehre war zur bloßen Reproduction nicht angethan, so wenig als etwa seine Person zu einer Imitation. Als Element einer durchgreifenden Fermentation sollte sie auf die durch den Rationalismus in Stagnation gerathene theologische Denkart der Gegenwart und noch mehr der Folgezeit wirken. Das hat sie geleistet und ebendeßhalb ist sie schon nach Neander's Zeugniß epochemachend geworden.

Stellen wir nun unter Rückkehr zu unserem nächsten Thema die Frage nach dem Verhältniß der neueren Theologie zu einer praktisch-gesellschaftlichen Neugestaltung der Kirche, so wird es sich vor Allem darum handeln: ob die Schleiermacher'sche Dogmatik dazu angethan war, einem Neubau im Sinne ihres Urhebers wirklich als Trägerin zu dienen? Die Antwort wird verneinend lauten müssen. Denn eine kirchliche Organisation hat eine objective Gestaltbarkeit und Gestaltung der subjectiven Frömmigkeit zu ihrer Voraussetzung. Aber schon die Anfangsparagraphen schneiden mit ihrer berühmten Definition der Religion eine solche objective Gestaltbarkeit ab. Eine Frömmigkeit nämlich, welche weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern lediglich eine Bestimmtheit des Gefühls und zwar des Gefühls einer absoluten Abhängigkeit, also eine rein inwendige Zuständlichkeit ist, und in derselben schlechterdings zu verharren hat, vermag, so hoch auch an sich die Bedeutung der subjectiven Lebendigkeit des religiösen Gefühles für das kirchliche Gemeinleben ist, doch niemals allein die Basis eines religiösen Gesellschaftskörpers zu werden. Denn sie ist nichts sichtbar Greifbares, gesellschaftlich Organisirbares, juridisch Bestimmbares, wie es das Glaubensbesitzthum jeder empirischen Einzelkirche in ihrem Verhältniß zum Staat und zu andern Gruppirungen des religiösen Lebens zu sein hat. Man wird bei diesem Anlaß an die schon hervorgehobene Incongruenz zwischen dem persönlichen Pathos Schleiermacher's für die Kirche und seiner Systematik erinnert. Daher hat von der Seite, daß nach Schleiermacher die Dogmatik lediglich auf die Beschreibung frommer Gemüthszustände sich zu beschränken haben soll, die neuere Theologie in Absicht auf ihre kirchliche Aufgabe eher hemmende, als fördernde Einwirkungen zu erfahren gehabt, wie sich dies unter Anderem an der kirchlichen Stellung der in ihrer religiösen Bildung sonst so achtungswerthen Gruppe rein schleiermacherisch schematisirt gebliebener Theologen der östlichen Provinzen der preußischen Monarchie gezeigt hat, seitdem dort mit den vierziger Jahren die kirchliche Organisationsfrage so sehr in den Vordergrund getreten ist.

Aber nicht nur die Schleiermacherianer der stricten Observanz blieben in Folge dessen zurück hinter den Gedanken ihres

Meisters von der künftigen Gestaltung der Kirche, sondern auch die weitaus zahlreichste Fraction der neueren Theologie, welche den Impulsen Schleiermacher's mit größerer Freiheit folgte, als jene, reichte in diesem Betreff an dessen persönliches Pathos nicht heran. Dies hängt zusammen mit gewissen Schwächen, welche diesem Entwicklungsproceß der neueren Theologie überhaupt anhafteten.

Bei allen praktischen Kirchenbildungsversuchen kommt es vor Allem an auf die richtige Fassung der Kirche: a) in ihrem Verhältniß zur Welt, b) in ihrem Verhältniß zum Staat. Die Kirche ist nicht der Staat, auch nicht von Staats wegen; ebenso wenig ist sie die „Welt" oder von der „Welt"; sie ist endlich auch nicht etwa die Summe der von Christo irgendwie innerlich Angeregten. Die Kirche und ihre Einzelgemeinden sind vielmehr nur im Staat und in der Welt, Genossenschaften derer, welche mitten im Staat und in der Welt lebend einander kennen gelernt haben als die, welche im Unterschied von der Welt den Glauben an den Herrn freudig bekennen und sich bewahren vor dem Argen, Joh. 17, 15. Darin liegt, daß eine wirkliche Kirchenbildung nur zu Stande kommen kann unter der doppelten Voraussetzung: 1) einer richtig gefaßten Unterscheidung vom Staat; 2) eines unerschütterlich festgehaltenen Bewußtseins ihres Unterschiedes zugleich von der Welt. Nur durch eine richtig bemessene Ausscheidung der ihr wirklich Angehörigen aus der Masse der profanen, wie der überlieferten äußerlich kirchlich signirten Welt, nur durch eine reinliche Sichtung zwischen den in Wort und That Bekennenden und den Nichtbekennenden wird ein praktisch-gesellschaftlicher Zusammenschluß, der die Bedingungen der Selbstregierung und eines festen, einheitlichen Wirkens in sich trägt, also mehr als ein bloßer Name sein soll, ermöglicht; ebenso nur durch einen Begriff vom Staat, der in dessen wahres Wesen eindringt und sich die klare Einsicht in die Unterschiede zwischen Staat und Welt nicht etwa in ähnlicher Weise rauben läßt, wie einst Donatisten und Wiedertäufer.

Auch bei Beantwortung der wichtigen Frage über die Kirche kam demgemäß Alles auf die Art der Fragestellung an. Denn wie viel der Mensch von der Wahrheit Antwort erhält, das hängt

besonders davon ab, wie er seine Fragen an die Wahrheit stellt. Wie er seine Fragen stellt, das richtet sich aber danach, was für Principien sein inneres Leben beherrschen. Ueber diese Abhängigkeit unseres Erkennens von dem innersten Grunde unserer Gesinnung vermag keine Dialektik, keine Methodik des Denkens zu erheben. Das Vermögen, die Wahrheit zu denken, ist nicht so leicht geübt, sondern hängt genau zusammen mit der zureichenden oder unzureichenden Kräftigkeit der sittlichen Antriebe, unter welchen wir stehen. Denn wie oft enthält die Wahrheit Elemente, welche gegen Neigungen und Gewöhnungen des natürlichen Menschen geradezu und stark genug angehen! Und wer möchte dies besonders in Beziehung auf die Kirchenfrage in Abrede stellen?

Wie richtig hatte Schleiermacher in seinem Kirchenverfassungsentwurf jene beiden Grundbedingungen kirchengesellschaftlichen Daseins erkannt, wie unerschrocken vor einem Conflict mit Staat und Welt dieselben in ihren Consequenzen anerkannt und ausgesprochen!

Man konnte der neueren Theologie lange Zeit nicht eben nachrühmen, daß sie in dieser Hinsicht in Schleiermacher's Fußstapfen getreten sei. Dabei soll hier nicht von der keineswegs ganz geringen Zahl derjenigen ihrer Jünger besonders an Universitäten geredet werden, welche die Frage gar nicht an sich herankommen ließen, des guten Glaubens, daß ihr theologisches Geschäft sie nicht eben verpflichte, zugleich „kirchliche Männer“ zu sein. Denn dergleichen war die leidige Nachwirkung der mit Semler begonnenen Trennung zwischen theologischer Wissenschaft und Kirche, und nicht Allen war es gegeben, diese äußerst nachtheilige Trennung in so universeller Weise und aus den Mitteln einer so eminent vielseitigen Begabung in ihrer Person wieder aufzuheben, wie Schleiermacher. Hier soll von Andern die Rede sein, welche sich die Bedeutung der Kirchenfrage nicht zu verbergen vermochten, und von den Hindernissen, welchen bei ihnen die richtige Fragestellung und folglich auch die Beantwortung begegnete.

Die Bedeutung der Frage lag theils auf dem ethischen Gebiete, theils auf dem rechtlichen. Das Hinderniß bestand in der

der ästhetischen Ansicht und Vorneigung noch nicht gewachsenen Kräftigkeit des sittlichen, wie des rechtlichen Antriebes, in dem Uebergewicht, welches noch längere Zeit jene Ansicht und Vorneigung über beide letzteren behaupteten.

Man geht nicht irre, wenn man der Stimmung, welche von der Aesthetik erzeugt worden war, einen namhaften Einfluß auf den Gang der neueren Theologie, wenigstens in der Anfangszeit derselben zuschreibt. Denn von jener Stimmung waren durchweg auch Männer beherrscht, welche, wie Schleiermacher, schlechterdings nicht zu den ausübenden Künstlern, ja nicht einmal zu den eigentlichen Kunstjüngern gehörten. Nur vermöge ihres Zusammenhanges mit der gesammten Nationalbildung hatten Schleiermacher und seine Schule von der Aesthetik Einflüsse erfahren. Wenn aber Schleiermacher frühzeitig von einer ungeordneten Geltendmachung derselben sich auch wissenschaftlich emanzipirte, so war in dieser Beziehung die Schule weniger harmonisch angethan, als der Meister. Es ist neuerdings nachgewiesen worden, wie groß die Macht des ästhetischen Geisteszuges eine geraume Zeit nicht etwa bloß in der neueren Theologie, sondern selbst in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt gewesen ist. Wir beschränken uns hier auf die Erinnerung an den lebhaften Applaus, welchen gerade deßhalb die Naturphilosophie fand, als sie die Aussicht auf eine Erkenntniß des Universums in seiner organischen Totalität eröffnete, das Universum von dem Begriff des reinen Seins aufwärts speculativ construirte und von dem Absoluten aus das All mit einem Blick überschauen lehren wollte. Wie lockend war eine solche Aussicht! „Aber jene Denkweise litt an dem Fehler des populären Denkens, sich bei theoretischen Untersuchungen unbewußt von ästhetischen Urtheilen leiten zu lassen.“ Der Blick wurde durch die Erhabenheit und Größe einer solchen Ansicht zu leicht geblendet, als daß man nicht lieber Widersprüche und ungereimte Voraussetzungen unbesehens mit in den Kauf genommen hätte, als sich durch eine kalte und nüchterne Kritik um eine dem Gefühl zusagende Ansicht hätte bringen lassen sollen. „Wie wäre es sonst auch möglich gewesen, daß man jener Philosophie so leicht geglaubt hätte, das Universum sei ein einziger Organismus, da es doch Jedem bewußt sein mußte, daß man das unmöglich

wissen könne!" *) Auch die Theologie hatte zu leiden unter diesem Uebergewicht des ästhetischen Eindruckes, und zwar nicht bloß in Büchern von so ex professo speculativer Anlage und Methode, wie etwa Rothe's Ethik, sondern auch in vielen andern; ja fast durchgehends wurde dieser ästhetische Maßstab der deutschen Bildung und Weltanschauung eigen, und es kostete Mühe genug, dem imponirenden Eindruck des Mächtigen, Gewaltigen gegenüber die Unbestochenheit des sittlichen Urtheils zu bewahren, nicht die Größe eines Menschen lediglich quantitativ, d. h. nach der Activität und Energie seines Denkens und Wollens, sondern auch qualitativ sittlich zu bemessen. Daher die Erscheinung, daß theils mit lauter Bewunderung, theils mit stummem Staunen das von dem ästhetischen Eindruck des kunstvollen Systems, des geistreichen Begriffsspiels, der aalglatten Dialektik beherrschte Publicum zuschaute, wie einer nach dem andern der von nüchterner concreter Erkenntniß so ganz abhängigen Begriffe, wie etwa Kirche und Staat, bald an Mangel an Sauerstoff in der Atmosphäre der Abstraction erstarben, bald in der speculativ-dialektischen Retorte in die absolute Unwirklichkeit verdampften.

Es kam aber durch den ästhetischen Zug des Zeitalters nicht nur mancherlei Verwirrung in die Frage von der Kirche, sondern noch nachtheiliger war die dadurch erzeugte Abstumpfung des Interesses für eine ernste Beschäftigung mit derselben. Lieber bilderte man in allerlei Vergleichungen, wie diejenige des Staates mit dem Mann, der Kirche mit der Frau, von deren höchst geringem Werthe weiter unten die Rede sein wird. War nun auch Schleiermacher ohne Zweifel sich des Berges von Schwierigkeiten bewußt gewesen, auf welche die in seinem Kirchenverfassungsentwurf in Aussicht genommene Ausscheidung der Kirche von der Welt bei ihrer praktischen Verwirklichung zu stoßen gefaßt sein mußte, schon allein darum, weil sie auf Voraussetzungen im Gebiet des Staatslebens beruhte, welche, wie die ungehemmte Freiheit des religiösen Bekenntnisses, nicht allein von der Kirche abhängen, so hatte er gleichwohl mannhaft wenigstens das Ziel und auch den Weg zum Ziel bezeichnet. Daß endlich mit einer solchen

*) Thilo a. a. O., S. 2. 8. 45. 281 u. a.

theoretischen Aussprache unerläßlich der erste Schritt zu thun war zu jeder Verbesserung der herkömmlichen Praxis, und daß, besonders unter den damaligen Verhältnissen, Schleiermacher's freimüthige Aussprache den Charakter einer That gewinnt, wer möchte das leugnen? Alles Weitere stand freilich nicht in seiner Macht; aber was in seiner Macht stand, das hatte er damit redlich gethan, und mochte dabei gedacht haben: „Gutta cavat lapidem non vi sed saepe cadendo." Schon dieses Dringen auf eine Ausscheidung der Kirche von der Welt, welches dem Zeitgeist nicht minder als der kirchlichen Gewöhnung des lutherischen, wie des reformirten Protestantismus in Deutschland so sehr widersprach, müßte ihn daher gegen eine Art von Charakterisirung sicherstellen, welche in Schleiermacher etwas Weibliches gefunden hat, dem ein Anschmiegen an stärkere Naturen, denen er sich untergeordnet habe, Bedürfniß gewesen sei. Wenn nun aber auch diese, übrigens durchaus nicht im Ton des Vorwurfs gemachte Bemerkung über Schleiermacher's Wesen, besonders sofern etwa eine Bestätigung dafür in seinem mit Vorliebe gepflegten Verkehr mit gebildeten Frauen gesucht werden sollte, sattsam widerlegt worden ist*), so möge es uns dagegen nicht allzu sehr verübelt werden, wenn wir den Eindruck wiedergeben, welchen die neuere, von Schleiermacher beherrschte Theologie in manchen ihrer Repräsentanten hie und da gemacht hat, nämlich in ihrer An- und Auffassungsweise gewisser Materien von einem frauenhaften Zug nichts weniger als frei gewesen zu sein. Wir dürfen damit nicht zurückhalten, weil die Abneigung mit der Kirchenverfassungsfrage sich ernstlicher zu beschäftigen und die Wahrheit zu denken in Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Welt sich schwerlich anders erklären läßt.

Wie oft konnte man in gewissen Kreisen der neueren Theologie nicht den Einwand erheben hören: man dürfe durch eine bestimmtere Begrenzung der gottesdienstlichen und sittlichen Qualificationen, welche zur Stimmgebung in Sachen der Kirche und Gemeinde berechtigen, die Intelligenz, die Gebildeten nicht aus der Kirche vertreiben. Als ob das jemals von Seiten derer geschehen

*) G. Baur a. a. O., S. 560.

oder gar beabsichtigt worden wäre, welche ohne eine Sichtung innerhalb des großen Haufens der Getauften und Confirmirten die Aufstellung eines lebensfähigen Gemeinderegiments unmöglich fanden! Schon durch die Reden Schleiermacher's, der sogar „die Verächter der Religion unter den Gebildeten" nicht aus der Kirche hinausgeworfen wissen wollte, sondern der sich alle Mühe gegeben hatte, diese Verächter zur Gemeinschaft, der sie selbst aus freier Bewegung sich entfremdet hatten, wieder zurückzurufen, hätte jene Classe von neueren Theologen von der Nichtigkeit ihres Einwands überführt werden müssen, wenn dieser Einwand nicht eigentlich nur ein Vorwand ihrer Zaghaftigkeit vor einer ähnlichen furchtlosen Aussprache der Forderungen, welche die Kirche auch an die Gebildeten zu machen hat, wie diejenige Schleiermacher's schon im Jahre 1808, gewesen wäre.

Nicht besser steht es mit der Einwendung, welche seit 1848 auch von streng confessionalistischer Seite öfters laut geworden ist, als ob die Kirchenverfassungsbestrebungen nur eine Imitation der Bestrebungen und Erregungen auf dem politischen Gebiet seien, mit dem Zusatz: die Kirche sei von allem dergleichen unabhängig. Was die erstere Thesis betrifft, so ist auf dieselbe bekanntlich seiner Zeit von Männern, wie Ehrenfeuchter*), so treffend geantwortet worden, daß es überflüssig ist, darüber ein weiteres Wort zu verlieren. Der Zusatz aber beruht auf der schon seit dem 16. Jahrhundert habituell gewordenen Verwechselung der Kirche mit der Theologie, welche doch niemals die Kirche ist und sein kann, sondern die sehr wohl thäte, sich auf ihre gewiß nicht gering zu achtende διακονία einer Function in der Kirche, nämlich der wissenschaftlichen Function in der Kirche**), ernstlicher zu besinnen. Die Kirche dagegen als Körperschaft im Staat ist so wenig unabhängig von den Vorgängen auf politischem Gebiet, daß sie in demselben Grad als alle übrigen Körperschaften auf dem Territorium des Staates niemals von jenen unberührt ist und bleiben kann.

*) „Monatsschrift für die hannoversche Landeskirche", Jahrgang 1850, S. 444.

**) Vgl. „Neue Evangelische Kirchenzeitung", Jahrgang 1862, Nr. 25, S. 389.

Ein dritter Vorwand pflegte erborgt zu werden von jenem Hegel'schen Begriff des Staates, nach welchem für eine Kirche ein apartes Gebiet sittlicher Bethätigung und rechtlicher Stellung nicht übrig bleiben soll. Es ist von dieser Thesis bereits oben die Rede gewesen. Unerwähnt aber darf wohl das nicht bleiben, daß von einer um so energischeren Bethätigung der sittlichen Willensbestimmtheit auf dem Gebiete des Staatslebens oder auch nur einem so ernstgemeinten Bekenntniß zum Staat und staatsbürgerlichen Pflichtübung wie bei Schleiermacher auf Seiten jener Theologen gleichwohl überall kaum etwas sichtbar geworden sein dürfte.

Mit Einem Wort: die hinter jenen Vorwänden schlecht verhüllte Abneigung einer Gruppe der neueren Theologie, sich auf die Kirchenfrage ernstlicher einzulassen, läßt wohl kaum einen anderen Erklärungsgrund zu als den obigen, Schleiermacher so fremden Zug, näher bestimmt: die Gewöhnung durch Alles, was vom handelnden Leben, wenigstens in seiner öffentlichen Sphäre, herrührt, nur empfindlich afficirt zu werden, die Anforderungen desselben nur als Störungen eines gedeihlichen geistigen Daseins zu betrachten, die unausbleiblichen Conflicte, in welche dasselbe mit der Welt führt, als „Lebenshemmungen" sich um jeden Preis fernzuhalten. Eben daher dürfte auch die auffallende Zurückhaltung herrühren, welche man gegen die oben gezeichneten Regungen der populären Erweckung, ihre muthigen Zeugnisse, ihr überallhin sich ausbreitendes Netz von Vereinen, gegen die „dicke Luft" ihrer Missionsversammlungen, Pastoralconferenzen und Kirchentage auf Seiten der wissenschaftlichen Theologie beobachtete. Anstatt an den Bestrebungen für „Verneuerung" der Welt durch jene gesegneten Anläufe auf große Ziele mit herzlicher Freude und Dank gegen Gott sich zu betheiligen, wich man lange Zeit mit einer eigenthümlichen Scheu vor dem drastischen Wesen der populären Erweckung, mit einer hochgesteigerten Idiosynkrasie gegen ihre unvermeidlichen Schwächen und gelegentlichen Verirrungen, kurz mit der Reizempfänglichkeit der zartlebigen Mimose vor der Berührung durch die Menschenhand von all dergleichen zurück und verschloß sich in seine Kapsel. Wie lange hat es gewährt, bis Männer, welche davon eine Ausnahme machten, wie Tholuck, in dieser Hinsicht

nicht mehr allein und in üblem Geruch standen. Auch Schleiermacher hatte wohl bei Gelegenheit seine Besorgniß vor einer neuen Buchstabenknechtschaft nicht verhehlt; aber an der Stellung, welche manche seiner Verehrer den Anmuthungen derer entgegensetzten, welche auf „Entschiedenheit" gegenüber der Welt und allem dem, was von der Welt ist, drangen, ist Schleiermacher nicht Schuld. Denn es war in Kraft der mehrerwähnten Mitgabe — man erinnere sich an die mitgetheilten Aeußerungen aus seinen Briefen und an den Eingang zum Kirchenverfassungsentwurf — nicht seine Art, die Dinge schöner anzusehen, als sie wirklich sind. Bei gar Manchen seiner Verehrer dagegen kamen anstatt des rüstigen Eifers in der Arbeit für die Welterneuerung die voreiligsten Weltverklärungsideen, die unerwogensten Approximationstheorien in Schwang, eine heitere optimistische Weltansicht, welche man jenen Anmuthungen als Schild entgegenzuhalten liebte und in einem unverkennbar tendenziösen Interesse pflegte. Es brach eine Periode viel höflichen Sichbecomplimentirens mit der Welt, einer theologischen Courtoisie gegen die Dame Welt an, die, weil sie dem Ernst der christlichen Weltbetrachtung nicht entsprach, weit über die Grenzen des Erlaubten ging.

Ebenso wenig als ihr Verhältniß zur Welt hat die neuere Theologie das Verhältniß der Kirche zum Staat präcis aufzufassen gewußt.

Schleiermacher hatte einst bei Beginn seiner Thätigkeit als Universitätslehrer (14. December 1808) geschrieben: „Was mir aber jetzt schon recht große Freude macht, das sind meine Vorlesungen ..... Ich kann Dir gar nicht sagen, was für ein Genuß das ist. Und dabei sind die Gegenstände so herrlich. Den jungen Männern jetzt das Christenthum klar machen und den Staat, das heißt eigentlich ihnen Alles geben, was sie brauchen, um die Zukunft besser zu machen, als die Vergangenheit war." Es wäre in der That eine große Wohlthat gewesen, wenn sich die Theologen von Schleiermacher außer dem Christenthum auch das Wesen des Staates hätten klarer machen lassen wollen, im Besonderen insoweit das Christenthum in der Form der Kirche im Staat zur Erscheinung kommt. Leider aber ist davon nicht viel zu rühmen.

Diejenigen, welche durch Schleiermacher über den Rationalismus hinauskamen, übten im Allgemeinen nur sehr mit Maßen in Beziehung auf den Staat das Vermögen, die Wahrheit zu denken. Es ist das auch nicht möglich, ohne sich ernstlicher in die Wirklichkeit des Staates hineinzulassen, wie es von Schleiermacher persönlich geschehen war, der sich für den Staat nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch sachlich interessirt hatte. Man begnügte sich, was das Verhältniß zwischen Staat und Kirche betrifft, gerne mit jenem Bilde vom Verhältniß zwischen Mann und Frau. Nun weiß wohl die Schrift nach alten Deutungen des hohen Liedes und Combinationen desselben mit Eph. 5, 32 etwas davon, daß die Kirche die Braut Christi ist, und nennt das sogar ein großes Geheimniß; aber davon, daß die Kirche die Frau des Staates ist, weiß die Schrift nichts, und daß die Kirche das nicht ist, mag schwerlich ein großes Geheimniß genannt werden. Für die Poesie mag jene gemüthliche Vergleichung immer gut genug sein; aber für die rechtliche und politische Auffassung ist sie irreleitend, wenn damit mehr ausgedrückt werden soll, als das jus eminens, welches der Staat über alle in seinem Schoße beschlossenen Einzelcorporationen, also auch über die äußere Seite der Kirche zu üben, unter Umständen befugt ist. Gefährlich aber ist jene Vergleichung geradezu, wenn damit einer auf Sicherung ihres ungekränkten Bestandes angewiesenen juridischen Person etwa lediglich der duldende Frauencharakter im Princip angeheftet werden soll. Gewiß läßt sich in dem Beifall, welcher der in der Rolle der Frau auftretenden Kirche zu Theil ward, ein Zug jener schon gerügten Frauenhaftigkeit der Theologie in Auf- und Anfassung der kirchlichen Aufgabe nicht verkennen. Auch daran trug Schleiermacher keine Schuld. Gewißlich aber konnte kein Manneswerk von einer solchen frauenhaften Auffassung ausgehen. Vielmehr wenn es Männer gibt, denen etwas Weibliches, auch im edleren Sinn, anhaftet, wird man trotz allen Scheins vom Gegentheil, sicherlich zuletzt auf Punkte stoßen, wo ein Deficit dieses Ursprungs zum Vorschein kommt.

Weit mehr als die Schleiermacher'sche Schule der neueren Theologie machte sich die speculative mit der Wissenschaft vom Staat zu schaffen. Aber es war, wenn wir etwa Hegel per-

sönlich ausnehmen, eine Beschäftigung ohne eigentlich tieferes sachliches Interesse. Denn das Interesse haftete lediglich am „Begriff" des Staates, und „Begriff" im Sinne dieser Schule und Sache bleiben weit genug aus einander liegen, wenn der „Begriff" nur a priori deducirt wird anstatt aus dem concreten Leben der Sache selbst geschöpft zu werden. Denn die Sache ist nicht das bloße Abstractum des Staates, sondern Land und Leute, Berge und Thäler, Flüsse und Seehäfen, künstliche und natürliche Grenzen, Korn= oder Weinbau, Import und Export, finanzielle und Militär=Kräfte, absolute oder constitutionelle Monarchie u. dgl. m. Von allem diesem nimmt der aprioristische „Begriff" Umgang und lehrt daher auch seine Adepten nichts vom eigentlichen Staat. Seine Wissenschaft vom Staat ist daher nichts weniger als wirkliche Staatswissenschaft. So wenig als bei dem dilettantischen Staatsgeschwätz des Vulgärliberalismus à la Rousseau kam deßhalb heraus bei dieser Art von bloß logistischer Manipulation des Staatsbegriffes der Speculativen, welche bis auf Hegel's Tod bekanntlich so bestimmt auf die dem Liberalismus entgegengesetzte Seite sich zu stellen gewohnt waren. Ebenso unzureichend als die Staatswissenschaft, war aber aus gleichen Ursachen die Kirchenwissenschaft der speculativen Schule. Mit der Bezeichnung der Kirche als der inneren Seite des Staates, des Staates als der äußeren Seite der Kirche, womit speculative Theologen, wie Marheinecke, welche sich als solche zu den letzten Consequenzen Hegel's in Beziehung auf die Kirche nicht verstehen wollten, auf diesem Gebiete debütirten, war so viel als nichts ausgesagt, weil die Kirche wohl eine Seite des Völkerlebens, aber mit Nichten des formirten Staates ist, und umgekehrt der Staat wohl eine innere Seite hat, aber nicht die formirte Kirche diese innere Seite bilden kann. Genug: das Verhältniß zwischen beiden wurde dadurch nicht klarer, sondern eher dunkler gemacht, genauer: das bestehende, so mangelhafte Verhältniß empfing dadurch nur einen neuen philosophischen Firniß. Wer A gesagt hatte, mußte daher schließlich auch B sagen, d. h. sich zur wirklichen letzten Consequenz des speculativen Gedankenlaufes bekennen: dem Aufhören der Kirche, welcher der Herr verheißen hatte, daß selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Man half sich dagegen freilich mit

der Exception: nicht die Pforten der Hölle werden eine Ueberwältigung, wohl aber die sittliche Entwicklung herbeiführen. Wir dispensiren uns gern von dem peinlichen Geschäft, für das Ganze von Auskünften, zu denen die vorliegende gehört, den wahren Namen hierher zu setzen. Genug: das Wort des Herrn, erhaben über alle Künste menschlichen Witzes, bleibt in seiner Majestät bestehen auch über solchen Deuteleien.

Noch ein anderer wichtiger Umstand trug viel dazu bei, das Interesse der neueren Theologie für eine präcise Auffassung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche abzustumpfen.

Die theologische Gelehrsamkeit hatte schon vor Anfang des Jahrhunderts so gut als aufgehört, sich in erster Linie als Pflegerin kirchlicher Interessen zu fühlen. In die kritisch-neologische, wie in die philosophische Bewegung mit hineingezogen, genoß sie die Privilegien beider. Wie die Schulphilosophie sich befreit hatte von den Mächten, durch welche sie so lange in Abhängigkeit gehalten worden war, so hielt die Schultheologie mit ihr gleichen Schritt. Auch ihr wurde jener Begriff der „freien deutschen Wissenschaft" geläufig, welche weder dem Staat, noch der Kirche zu dienen, sondern lediglich sich selber Zweck zu sein haben sollte. Die Prätension, welche in dieser beanspruchten Selbstzwecklichkeit lag, war namentlich im Zusammenhang mit den nicht immer bescheidenen Forderungen, welche die Wissenschaft an Staat und Kirche nichtsdestoweniger zu machen fortfuhr, freilich groß. Die Wissenschaft gefiel sich — man wird es nicht leugnen können — in einer etwas sehr sublimen Haltung gegenüber allen übrigen Lebensrichtungen und Interessen, so daß der Dichter Uhland um jene Zeit die Gelehrten folgendermaßen apostrophirte:

„Ihr Weisen! muß man euch berichten,
Die ihr doch Alles wissen wollt,
Wie die Einfältigen und Schlichten
Für klares Recht ihr Blut gezollt?
Meint ihr, daß in den heißen Gluthen
Die Zeit, ein Phönix, sich erneut,
Nur um die Eier auszubrüten,
Die ihr geschäftig unterstreut?"

Der Dichter that mit diesem Vorhalt dem deutschen Gelehrten-

stand nicht zu viel, indem dieser wirklich im Durchschnitt in seiner Losgelöstheit von Staat und Kirche bona fide jener Meinung war. Dazu kam die Protection, welche diese Richtung der Wissenschaftlichkeit genoß, namentlich in den schwülen Tagen des Druckes, welcher seit der Wendung in den Geschicken Deutschlands durch den Aachener und Carlsbader Congreß auf der politischen Atmosphäre lag und den Regierungen räthlich erscheinen ließ, den Geistern außerhalb der Grenzen politischer Praxis einen freien Spielraum offenzuhalten. Auch fehlte es, abgesehen von anderen, in unserm an schroffe Scheidung der Standes- und Kasten-Interessen seit lange gewöhntem Vaterland nicht ganz an Analogieen für die Ansprüche der Wissenschaft auf absolute Freiheit und für die unvermerkte Substitution ihrer Particularinteressen an Stelle der Interessen des Allgemeinen. Genug: auch die gelehrte Theologie fühlte sich höchst behaglich in dieser absoluten Freiheitssphäre, im Genuß des einstigen vielbescholtenen Privilegiums der Päpste: Richter über Alle sein zu dürfen, dagegen von Niemandem gerichtet zu werden, anstatt der Kirche Dienerin, der Kirche Herrin zu sein. Um so mehr war das Erwachen des Interesses für eine kirchliche Organisation, in welche sie sich hätte müssen einreihen lassen, ein Phänomen von unbehaglicher Art. Gewinnen konnte sie dabei nichts, weil sie alles Wünschbare wenigstens an Freiheit bereits besaß; aber daß sie möglicherweise eine Einbuße erleiden könne, das konnte sie sich nicht verbergen. Kein Wunder, daß ihr Verlangen nach Kirchenverfassung und richtigerer Unterscheidung von Kirche und Staat nicht sonderlich lebhaft war. Um jene Zeit drangen von Frankreich her besonders durch den Semeur die Ideen Vinet's vom Verhältniß der Kirche zum Staat sporadisch nach Deutschland herüber. Wie die Hegel'schen auf einer Art von Vergötterung, so beruhten die Ideen Vinet's umgekehrt auf einer Entgöttlichung des Staates. Immerhin aber gelangte Vinet schon in seinem „Mémoire en faveur de la liberté des cultes" (1826), dem mehrere Schriften ähnlichen Inhalts folgten, trotz seiner falschen Prämissen zu einem in der Hauptsache anerkennenswerthen Resultat. In jedem Fall war es ein scharfer, frischer Luftzug, der reinigend und erfrischend die Kirchenstagnation der neueren Theologie hätte durchwehen können, welche während der

dreißiger Jahre den unverantwortlichen Vexationen der Altlutheraner in Schlesien durch das Ministerium Altenstein im Ganzen theilnahmlos genug zuschaute. Aber Vinet's Gedanken von der Trennung zwischen Kirche und Staat fanden ganz abgesehen von ihrer abstracten Fassung aus den angezeigten Ursachen in der neueren Theologie keinerlei Boden.

Der Apostel Paulus sagt Eph. 5, 32: „Das Geheimniß ist groß; ich sage aber von Christo und der Gemeinde." Und so ist es. Das Verständniß des Wesens der Gemeinde ist abhängig von dem Verständniß ihres Verhältnisses zu Christo, ihrem erhöhten Haupte. Wo aber noch Mangel herrscht an wahrem Verständniß dieses Hauptes selbst, da muß auch Mangel sein an Verständniß jenes Geheimnisses. Nur da wird sich jenes groß genannte Geheimniß wahrhaft erschließen, wo der Glaube vollständig hindurchgedrungen ist zu dem tiefsten Geheimniß der Gottseligkeit, welches Petrus mit den Worten ausspricht: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und von dem Haupte das Zeugniß empfängt, wie Petrus: „Selig bist du, Simon, Jona's Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel". (Matth. 16, 16. 17). Wiederum aber ist diese Antwort auf die Frage: was dünkt denn euch von Christo? bedingt nicht etwa von den Eingebungen von Fleisch und Blut, sondern sie wird nur gewonnen im harten, schweren Kampf gegen Fleisch und Blut. Sie ist durchaus abhängig von der Antwort auf die Frage: was dünkt euch von des Menschen Sünde?

Schon oben ist auf die nur relativen Vorzüge hingedeutet worden, welche in Beziehung auf die maßgebende Frage von Christo die Dogmatik der neueren Theologie, auch die Schleiermacher'sche, vor dem Rationalismus voraushatte. Ehe die in dieser Hinsicht ihr gebliebenen tiefen und folgenreichen Mängel verbessert waren, konnte auch die zaudernde Zurückhaltung der neueren Theologie von der Arbeit an dem gesellschaftlichen Organismus der Kirche nicht ein Ende nehmen. Bekanntlich war Schleiermacher's theoretische Antwort auf die Frage nach der Sünde höchst unbefriedigend. Im Zusammenhang seines Systems ist sie die bloße Negation, nur das Nochnichtgewordensein des Guten, das

noch nicht zur herrschenden Kräftigkeit Gediehensein des Gottesbewußtseins. Sie ist ein Mangel, herrührend von der Organisation des Menschen, den er sich aber zur Schuld anrechnet, während diese Schuld vor Gott, durch dessen Causalität jene Organisation besteht und der sie im Zusammenhang mit der Erlösung geordnet hat, nicht ist. Erst in Christo hilft die sein Gottesbewußtsein zu absoluter Kraft bestimmende Causalität diesem Mangel ab und durch Christum in denen, welchen sie seine Sündlosigkeit mittheilt. Die Sünde, die den Regungen des sinnlichen Triebes noch nicht gewachsene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, ist daher immer nur zu betrachten im Zusammenhang mit der Erlösung. Abgesehen von der Frage, ob damit die Erlösung nicht ihren wahren Charakter zu verlieren droht und zu einem Complement der Menschenerschaffung wird, abgesehen ferner von manchen anderen gewichtigen Fragen, war mit dieser negativen Fassung des für die christliche Heilserkenntniß als Weg und Thüre zu derselben maßgebenden Begriffes die biblische Lehre von der Sünde sicherlich nicht erschöpft; ja so tief einschneidende Aussagen über die Natur des menschlichen Sündenelends, wie die über die Kinder des Zornes von Natur, Eph. 2, 3, und von der Feindschaft wider Gott, Röm. 8, 7, sind damit auch nur berührt. Unter der Betrachtung der Sünde bloß im Zusammenhang des ewigen Erlösungsplanes, drohte wie bei Hegel's Betrachtung des Phänomens des Bösen lediglich sub specie aeterna, jeder reale Begriff derselben zu entschwinden, und damit auch die Devise für den specifischen Geist des reformatorischen Protestantismus in bekannten Worten Luther's, dessen Aeußerung: „Gott verleiht uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden; denn der Christ ist nicht ein Wordensein, sondern ein Werden; darum wer ein Christ ist, ist kein Christ" — stets nur im Zusammenhang der anderen gilt: „es muß mit dem alten Menschen zu einem Untergang kommen", nicht etwa zu einer Verklärung. Die Consequenzen der Verkennung des positiven Begriffes von der Sünde für die Lehre von der Wiedergeburt und Verneuerung des Menschen im Geiste seines Gemüthes, aber namentlich auch für die Bedeutung der Kirche, konnten sich einem religiösen Pathos, wie dasjenige Schleiermacher's, entziehen, welcher ja kein Buch, keine wandelnde

Dogmatik, sondern ein Mann war, und zwar ein Mann, welcher nicht aufhörte, unter den, wenn auch unbewußten Einwirkungen seiner Mitgabe zu stehen, nicht aber denjenigen, welche ohne eine solche häusliche Mitgabe im Zusammenhang seines Systems gefangen waren. Denn was die Kirche soll und will, erkennen im tiefsten Grund nur diejenigen, welche durch den Herrn der Kirche sich nicht bloß von Sünde erlöst, sondern zugleich versöhnt wissen mit dem heiligen Gott und befreit von der Last seines gerechten Zornes über ihre Schuld. Nur diejenigen schließen sich nach dem Untergang des alten Menschen erneuert im Geiste des Gemüthes voll freudigen Dankes mit vollem Ernst zum Bund in der Kirche und zum unvermeidlichen Kampf für die Ziele der Kirche gegen die Welt zusammen, denen der Auftrag, beides zu predigen und predigen zu lassen: die Buße zu Gott und den Glauben an den Versöhner, in dessen Tod sie getauft sind, aus der eigenen Erfahrung mit dem vollen Gewicht der christlichen Pflichtübung auf der Seele liegt. Mit dem bloßen Bewußtsein der Mangelhaftigkeit unsrer anerschaffenen Natur kann füglich jener Optimismus zusammen bestehen, welcher, voll zuvorkommender Höflichkeit gegen die Welt, am Ende auch die Kirche gleichmüthig sich auflösen sieht in die verklärte Welt. Denn warum soll das Gottesbewußtsein nicht im Stande sein, durch successive Steigerung alle Elemente des sinnlichen zu durchdringen, und ebenso gut, wie es anfangs vom sinnlichen Bewußtsein zurückgedrängt wurde, in folgender Entwicklung das Uebergewicht über dasselbe zu erlangen? Mit welchem Rechte wird dieses allein von einer Mittheilung Christi abgeleitet, da doch das Gottesbewußtsein selber nicht mitgetheilt wird, sondern zum Voraus vorhanden ist und höchstens nur eine Anregung durch Christum erhalten kann? Ganz anders, wo in dem Bewußtsein des natürlichen Verderbens, einer offenen oder geheimen Feindschaft des unwiedergeborenen Ich wie der Welt, einer realen Schuld, welche auf allen Einzelnen lastet, der schriftgemäße Begriff der Sünde sich vollzieht. Da entzündet sich nicht nur das lebendige Interesse für die Bewahrung der eigenen Beilage in und durch das Medium der Gemeinschaft und erwacht das Bedürfniß, zum Behuf der Verkündigung der Heilsbotschaft daheim und bis an die Enden

der Erde sich gesellschaftlich zusammenzuschließen, sondern da erst wird der Widerstand der Welt gegen das Evangelium in seinen tieferen Ursprüngen und seiner ganzen Größe ermessen, und tritt an die Stelle jenes ungesunden Optimismus nicht etwa ein ebenso krankhafter Pessimismus, sondern eine praktische, weil auf, wenn auch noch so leidige, Thatsachen gestützte christliche Weltbetrachtung.

Mit Einem Worte: weder die ästhetische, noch die speculative Abwendung vom Rationalismus, noch endlich Schleiermacher's Systematik waren ausreichend, das Verhältniß zwischen Christenthum und Welt rein erkennen zu lassen, und was aus ihrer Stellung zur Welt für ihre Organisation folgt, zu vollbringen oder lebendig in Angriff zu nehmen. Erst mußte die wissenschaftliche Erweckung der neueren Theologie den ethischen Boden im Sinne des Christenthums ganz und voll wieder gewonnen und der Begriff der Ethik als ideale Norm für die Willensverhältnisse des Menschen, welcher nach Kant von Schelling, Hegel und Schleiermacher in der Auffassung der Ethik als speculativer Wissenschaft in die Darstellung der allgemeinen constanten Handlungsweise der absoluten Idee, nicht des einzelnen besonderen Geschehens umgesetzt worden war *), wiederhergestellt werden, bevor an eine ernstliche Inangriffnahme der organisatorischen Aufgabe für den Ausgangspunkt einer sittlich = religiösen Welterneuerung, der Kirche, gedacht werden und der getroste Muth zu derselben allgemeiner erwachen konnte.

Es ist unter Gottes gnadenreicher Führung der neueren Theologie nicht versagt geblieben, auch in dieses Stadium einzutreten. Es sind in ihr Triebe vom Zwang des Systems entbunden worden und Anschauungen durchgedrungen, durch welche der feste ethische Boden des biblischen Christenthums wieder vollständig gewonnen worden ist, und zwar frei von den fehlerhaften Auffassungen der älteren kirchlichen Theologie. Symptomatisch für diese neue Staffel der neueren Theologie, um neben Tholuck's lange einsam gebliebener „Lehre von der Sünde und vom Versöhner" (zuerst 1823)

---

*) Vgl. darüber Allihn und Ziller, Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. I, S. 404 ff.

manche Andere nicht zu nennen, ist Julius Müller's Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Sünde" (zuerst 1838), welches hier nicht zum ersten Mal als die bedeutendste unter den dogmatischen Monographieen der neueren Zeit bezeichnet wird. Mit dem Verständniß der Sünde und Schuld ist das lebendige Verständniß des Erlösers und Versöhners wiedergewonnen worden, und mit demjenigen für die ewige Gottheit des Menschensohns auch der Sinn für die von ihm gestiftete Kirche wieder erwacht. Der praktische und zur gesunden Praxis leitende Lebensgrund für die gesammte ideale und reale Culturwelt ist damit wissenschaftlich im Princip erobert. Jene Gedanken, an welche die Eingangs citirte philosophische Stimme erinnert hatte, nämlich: „an die beschränkte Kraft des Menschen, an die widerstrebenden Kräfte der Welt, an die Noth unseres Lebens, an die Sünde und das Elend, mit welchem wir zu kämpfen haben" — genug jene Gedanken, aus denen die praktisch=kirchlichen Antriebe von jeher am lebendigsten hervorgewachsen sind, die aber die gesammte Theologie in der Periode ihrer Erfrischung und Umgestaltung durch Schleiermacher zwischen 1821 und 1840 nicht nahe genug an sich hatte herankommen lassen, nehmen seitdem jene unmittelbare Stellung zum Subject wieder ein, welche ihnen im theologischen Interesse gebührt. Genug, die neuere wissenschaftliche Theologie, welche von Schleiermacher lebendige Anregungen aufgenommen und auch von Hegel gelernt, aber weder an den Einen, noch den Andern ihre Selbständigkeit verloren, vielmehr ein lebendiges Schriftverständniß wiedergewonnen und aus demselben die Begriffe Sünde und Heil in tieferer Fassung sich wieder erarbeitet hatte, konnte jetzt weder als von dieser Seite oft herb angegriffene Ja, Ja= und Nein, Nein=Theologie gegen die drastischen Regungen der populären Erweckung länger spröde sich verhalten, noch in Beziehung auf die kirchliche Aufgabe ferner müßig am Markte stehen. Die Art und der Grad, in welchem außer den bereits Genannten vor Allen Männer wie Nitzsch, Julius Müller, Harleß, Höfling und — um von Vielen auf den der Kirchenfrage ferner liegenden Gebieten der theologischen Wissenschaft nur Einen zu nennen — der echte „Pectoraltheolog", der warmherzige Lücke, unter Ab=

weisung aller falschen Vermittlungsprincipien *), sich mit ihren vielseitigen Gaben und Erfahrungen an derselben betheiligten, wird unvergessen bleiben. Durch Männer wie diese hat die theologische Wissenschaft sich wieder als Glied der Kirche fühlen lernen und kräftig legitimirt.

Aber freilich konnte der Natur der Sache nach diese Umwandlung der theologischen Denkart von der habituellen Interesselosigkeit zu einem soliden Interesse für die Umgestaltung der Kirche weder mit urplötzlicher Raschheit vor sich gehen, noch auch ohne ein Residuum zurückzulassen, welches über die geschilderten habituellen Gesichtspunkte nicht hinauszukommen im Stande war. Wie schwer es aber der Theologie wurde, bei ihrem Mangel an Verständniß der Bedingungen des religiös-socialen Lebens manche der dringlichsten Probleme zu lösen, das zeigte sich an nichts Anderem so deutlich, als an der qualvollen Weise, in welcher sich die neueren Theologen an zweien Hauptfragen: der Symbolfrage und der Unionsfrage abarbeiteten, ohne damit eigentlich vom Fleck zu kommen. Anstatt die eine wie die andere unter dem Gesichtspunkt der kirchlich-socialen Existenzbedingungen und des daraus abfolgenden Interesses theils für die wenn auch nicht schlechthinige Einheit, theils für die wenn auch ebenso wenig absolute Freiheit zu fassen, von welchen beiden die Kirche niemals wird Umgang nehmen können, gelangte dieser Gesichtspunkt, von dem aus beide Fragen allein lösbar sind, lange so gut als gar nicht zur Geltung. Sie wurden als rein theologische, d. h. als Wissenschaftsfragen und folglich als reine Freiheitsfragen behandelt und damit unter einen Gesichtspunkt gerückt, von dem aus beide unlösbar sind und bleiben werden, weil in der Wissenschaft rein als solcher bei ihrem ganz und gar nicht gesellschaftlichen Charakter selbstverständlich weder von Symbolen noch von Unionen die Rede sein kann. Erst Männer, wie namentlich Julius Müller, haben auch hierin der Theologie die richtigen Gesichtspunkte eröffnet. Was dagegen den habituellen Weltverklärungs-Nisus betrifft, so ist derselbe zwar im Großen und Ganzen

*) Vgl. Lücke und Müller in Schneider's Zeitschrift für deutsche Wissenschaft 1850, Sept., S. 303.

in der Abnahme begriffen, aber weder rasch, noch zur Zeit völlig verschwunden. Vielmehr hat er neuerdings in der Entdeckung eines sogenannten „unbewußten" Christenthums einen Fund zu thun geglaubt, aus welchem man nach manchen Anzeichen selbst in recht achtbaren Kreisen kirchenpolitisches Capital herausschlagen zu können wähnt. Jener bei der Natur des Christenthums primo loco als Wiedergeburt und Heilsgewißheit sicherlich etwas wunderliche Begriff verdiente wohl eine umfassendere kritische Erörterung, als er bisher gefunden hat. Hier nur so viel, daß, was Wahres an demselben ist, auch früheren Zeiten keineswegs fremd war. Denn schon die ältere Kirchenpraxis hat bekanntlich zu solchen, in denen es mit dem alten Menschen mit Nichten zu einem Untergang gekommen war, selbst zu den Verbrechern in die Gefängnisse, von jeher ihre Seelsorger gesendet, um den etwa noch glimmenden Docht der im Gefolge der Taufe und Confirmation empfangenen Gnaden wieder anzufachen, und in der gleichen Sphäre arbeitet bekanntlich heutzutage in großem Maßstabe die „innere Mission". Aber freilich ist der älteren Kirchenpraxis niemals in den Sinn gekommen, anticipando jedes etwa eben noch zuckende Flämmchen oder gar den nur kaum noch rauchenden Docht, als wären sie strahlende Kerzen, sofort auf den höchsten Kirchenleuchter aufzustecken.

Mit Einem Wort: noch genug und übergenug des unklaren Pathos, des Mangels an Lust und Vermögen, die Wahrheit zu denken, der Unfertigkeit und Verworrenheit in Sachen der Kirche ist in der neueren Theologie übrig geblieben und wird den besonneneren Geistern in derselben neben gar manchen Kämpfen nach anderer Seite hin noch lange genug zu schaffen geben. Aber was die obige politische Stimme mit Recht als einen wesentlichen Fortschritt auf dem Gebiete des Staatslebens bezeichnet hat, nämlich: „daß man begonnen hat, die Aufgabe des Staates nicht mehr ausschließlich nach philosophischen Principien zu bemessen, daß man den Staat nicht mehr als Mittel ansieht zur Erledigung von Problemen, zur Lösung von Freiheitsfragen", kurz, daß die spiritualistische deutsche Bildung angefangen hat, über sich selbst hinauszuschreiten, zu einem gesunden Realismus, — ein solches Stadium ist auch

für die wissenschaftliche Theologie herangenaht in ihrem verschobenen und verschrobenen Verhältniß zur Kirche. Alle Früchte aber jenes allgemein werdenden Hinausschreitens des deutschen Geistes über sich selbst müssen, selbst wenn es auf den ersten Blick nicht so scheinen sollte, seiner Zeit auch ihr zugute kommen. Für gar Manche dagegen, wie für die lediglich Aesthetischen und Speculativen, für die abstracten Schleiermacherianer, auch für die Frauenhaften und wissenschaftlich Eigenlebigen, für die ganze Classe jener Unionssüchtigen, welche die Macht des Protestantismus in der Union, leider aber die Macht der Union in der schillernden Charakterlosigkeit und in einer in allen Farben des Prisma's spielenden Kirchenversatilität suchen, ferner für gar Manche, welche wohl sogar einst dem „Pietismus" dankbar die Hand gedrückt und der Fortschritte des positiven Christenthums sich gefreut hatten, endlich für Alle, welche nicht das Schaffen, sondern das Besprechen, nicht das Resultat, sondern die Discussion, nicht die That, sondern die Dialektik, nicht die Sache, sondern die Wissenschaft von der Sache allein interessirt und beschäftigt, — für sie alle ist die Kirchenfrage leider in ganz gleichem Sinne eine Freiheitsfrage geblieben. Wer wird sich daher wundern, daß sie nicht mit Vorliebe die ernstlicheren Regungen eines wirklichen Organisationstriebes an sich herankommen ließen, daß, um von den anderen Motiven zu schweigen, die Angst vor „Reaction" und „Pietismus" und ein instinctiver Trieb für Salvirung ihrer Privilegien und Standesinteressen die Einen zu fernerer scheuer Zurückhaltung bestimmte, die Anderen in um so festerem Anklammern an die überlebte Hegel'sche These und allerlei theologischen Schlupfwinkeln Rettung suchen ließ, manche Jünger der neueren Theologie endlich sogar das Schutzbedürfniß in die Bundesgenossenschaft des großen und höchst gemischten Haufens führte, welcher seit den vierziger Jahren in Sachen der Kirche auf die Tribüne getreten war. — —

Der gegebene Ueberblick wird gezeigt haben, daß wir oben nicht zu viel gesagt haben mit der Behauptung: eine Neugestaltung des kirchlichen Organismus in Deutschland habe mit großen Schwierigkeiten zu ringen, schon deßhalb, weil die theologische Wissenschaft

nicht eben gern, rasch und einmüthig der Arbeit für dieselbe sich zugewendet hat.

Aber Irrthümer, wie die gezeichneten, konnten wohl das Verständniß stören; den Fortgang in der Uebung des Lebens dagegen können sie nicht aufheben. Und daß das kirchliche Leben auf der wiedergewonnenen Grundlage des Evangeliums seit den letzten vierzig Jahren mit, aber auch ohne Hülfe der wissenschaftlichen Theologie, ja hie und da trotz derselben in erfreulichem Wachsthum begriffen ist, wer möchte das leugnen? Ein redender Beweis seines Wiederherangewachsenseins zu einer Macht in der Gesellschaft liegt im Verhalten seiner Gegner selber. Es ist wieder ein Zeichen geworden, dem, wie es die Natur des Evangeliums in seinem Verhältniß zur Welt mit sich bringt, laut und immer lauter widersprochen wird. Mit um so größerer Dringlichkeit ist aber eben darum auch mit jedem der letzten Jahrzehnte das Bedürfniß seiner Organisation hervorgetreten. Es ist kein Bedürfniß theoretisch-doctrinärer Art, sondern thatsächlich erwachsene Verhältnisse, neu erwachte Lebenstriebe, weitverbreitete Ueberzeugungen, sowie Stimmungen von zum Theil noch unausgeglichenem und nicht hinreichend abgeklärtem Inhalt und Charakter ringen nach gesellschaftlicher Gestaltung und fordern ihr Recht. Es handelt sich darum, entweder die zum Theil ungestüm drängenden Elemente in den hergebrachten kirchlichen Organismus einzufügen, oder ihnen zu freier Selbstgestaltung außerhalb jenes Organismus Raum zu gewähren im neutralen Gebiete des Staates. Das Erstere setzt voraus die Fähigkeit jenes Organismus zu einer Erweiterung und zeitgemäßen Umgestaltung, das Zweite eine weitgehende Aenderung im geschichtlichen Verhältniß der Kirche zum Staat und die Geschicklichkeit zur kirchlichen Selbstregierung.

Es hat eine ziemliche Weile gedauert, bis in den regierenden Kreisen dieser Seite des öffentlichen Lebens eine ernstere Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Wohl ein volles Jahrhundert waren die Staatsfunctionäre im evangelischen Deutschland von den territorialistischen Anschauungen des Thomasianischen Kirchenrechts beherrscht, und das Vordringen der rationalistischen Denkart in diesen Regionen konnte einer tiefergehenden Würdigung der moralischen Grundlagen, auf denen das öffentliche Leben zu ruhen hat,

weder in Beziehung auf die gesellschaftlichen Existenzbedingungen des Staates, noch der Kirche günstig sein. In Preußen hatte in der Periode Friedrich's II. unter dem Cultusminister v. Zedlitz die Kirche den kleinen Rest ihrer Selbständigkeit im Grunde schon eingebüßt und war ein der Volksaufklärung dienstbares Staatsinstitut geworden *). Es war daher nur eine nothwendige Folge der bisherigen Stellung des Staates zur Kirche, wenn 1808 unter Friedrich Wilhelm III. die eigentlichen Kirchenbehörden sogar völlig aufgehoben wurden. Von den Schicksalen des Schleiermacher'schen Kirchenverfassungsentwurfs, von der Anschauungsweise der kirchlichen Dinge in den höheren Beamtenkreisen, bei den Schmalz und v. Bülow, ist schon die Rede gewesen. Die vom König 1814 ernannte Commission zur Abgabe eines Gutachtens über zeitgemäße Verbesserungen des protestantischen Kirchenwesens arbeitete ohne Ergebniß. Denn ungeachtet seiner in dem folgenden Jahrzehnt nur allzu oft bethätigten Neigung zu einem unbehutsamen Vielregieren in der Kirche scheiterten Organisationsentwürfe, wie sie Bedürfniß gewesen wären, bei dem König an ähnlichen Bedenken, wie einst der Entwurf Schleiermacher's. Und wie in Preußen, so war es durchschnittlich auch im übrigen Deutschland in den maßgebenden Regionen bestellt. Erst mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm's IV. wurde die Lage der evangelischen Kirche in ernstere Betrachtung gezogen und Anstalten zu ihrer innern Reorganisation in größerem Maßstab theils getroffen, theils in Aussicht gestellt. Die allmählige Anbahnung einer freieren Stellung der Kirche zum Staat war das ausgesprochene Ziel des Königs. Aber welchem Widerstand von Seiten der herrschenden Denkart seine Pläne begegnen würden, ließ schon eine der frühesten Schriften erkennen, welche im Jahre der Thronbesteigung ans Licht trat. „Es ist bekanntlich nicht mehr Zeit zu verlieren", heißt es in derselben, „wenn das Gewölk am Horizont sich auseinanderrollt, der schwüle Luftzug heimlich zischelt und jeden Augenblick das Unwetter über unsrem Haupte stehen kann. Ueber uns in Preußen steht es jetzt. Die Wissenschaft,

---

*) Trendelenburg, Friedrich der Große und sein Staatsminister Freiherr v. Zedlitz (Berlin 1859).

die Macht des Denkens, die ewige, unermüdete Wandrerin, war nun seit einem Jahrhundert unter uns in Preußen heimisch geworden und unter dem Volke, dessen königlicher Weiser sie auf den Thron erhoben hatte, allmählig in die Schule, wie in die Regierung und, was das Beste ist, in die Gesinnung und in das tägliche Denken eingedrungen. Wie wird es ihr nun ergehen?" *)

Dem König Friedrich Wilhelm IV. war aus der Regierungsperiode seines Vaters in jedem Betracht eine große Summe höchst schwieriger und durch langjährige Verschleppung noch schwieriger gewordenen Aufgaben vererbt worden. Wo wäre die glückliche Hand zu finden gewesen, alle diese Aufgaben in befriedigender Weise zu lösen? Auch in den kirchlichen Dingen wurden daher auf dem zwischen 1840—1848 beschrittenen Wege Fehler begangen. Aber die Aufrichtigkeit der dem Vorgehen des Königs zu Grund liegenden Intentionen wird man bei aller Anerkennung jener Fehler nicht bezweifeln dürfen. Die dem Berliner Magistrat ertheilten Zusicherungen in Beziehung auf das Verhältniß des landesherrlichen Summepiscopats zur Landeskirche, die den unter der vorigen Regierung hart mißhandelten Altlutheranern ertheilte Generalconcession, die Berufung der Reichssynode von 1846, waren ebenso viele Zeugnisse für des Königs kirchliche Willensrichtung. Vollends konnte nur die äußerste Kurzsichtigkeit das ernste und dringende Bedürfniß einer Reorganisation des größten der protestantischen Continentalstaaten — besonders unter den innern und äußern politischen Conjuncturen der damaligen Zeitläufte — auch nach der evangelisch-kirchlichen Seite in dem Grad verkennen, als es in den maßlosen Auslassungen der deutschen Durchschnittsbildung wider das Ministerium Eichhorn geschah. Weder für die kirchliche, noch für die politische Einsicht der Bevölkerungen legten die Bewegungen der ersten vierziger Jahre in den östlichen Provinzen der preußischen Monarchie ein vortheilhaftes Zeugniß ab, indem sie nicht etwa gegen die Fehler, sondern gegen den kirchlichen Ordnungsgedanken selber gerichtet waren. Die stürmische Aufregung,

---

*) Bruno Bauer, Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft (Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1840), S. 1.

in welche die Bewohnerschaft einer Anzahl großer Städte, wie Magdeburg und die Provinz Sachsen überhaupt, ferner Berlin, Breslau, Königsberg vorübergehend versetzt wurde, hat zum Theil bereits genug an geschichtlicher Aufhellung *) empfangen, um uns des Eingehens auf dieselbe hier zu überheben. Genug, die Massenbewegungen der sogenannten „protestantischen Freunde" und Protestmänner der vierziger Jahre brachten zum ersten Mal die ungeheure Summe von kirchlichem Unverstand zum Vorschein, von welchem die deutsche Durchschnittsbildung dominirt wird und welcher seitdem bis auf unsere Tage aus allen ähnlichen Massenbewegungen hervorgegährt ist. Wenn selbst die Wissenschaft in so manchen ihrer Repräsentanten um jene Zeit noch keine höheren Gesichtspunkte zu gewinnen wußte, als unter allen Umständen nur die Freiheiten und Privilegien der bis dahin protegirten Geistesaristokratie sicherzustellen, so darf es nicht Verwunderung erregen, daß auch für die große Menge die Kirchenfrage nichts Anderes war als eine bloße Freiheitsfrage. Wie hätte es anders sein können?

Ungeachtet dessen, daß die von dem Bildungsdurchschnitt vorzugsweise der Merkantilstädte getragenen Massenbewegungen, auf ihren concreten Inhalt und Geist näher angesehen, von der Art waren, daß die „Wissenschaft" damals Anstand nahm, sich im Großen und öffentlich an denselben zu betheiligen, indem die sogenannten „speculativen Freunde" in der Provinz Sachsen bald wieder von denselben zurücktraten, so daß die Leitung gänzlich in den Händen der Uhlig, Wislicenus und anderer Dii minorum gentium blieb, so haben jene Bewegungen doch eine nicht gering anzuschlagende Bedeutung, und zwar dürfen sie, ungeachtet ihrer Eigenschaft als Gegendemonstrationen wider die vom König beschützte positive Richtung, eher zu den Förderungen, als zu den Hemmungen des der Zukunft obliegenden kirchlichen Verfassungswerks gerechnet werden.

Bisher hatte der Rationalismus eine eigentlich gesellschaftliche Thätigkeit nicht zu entwickeln gewußt. Das in lebendiger Zunahme

*) Protestantische Freunde und freie Gemeinden in der Provinz Sachsen (Leipzig 1859).

begriffene religiöse Vereinswesen, welches seit den zwanziger Jahren so viele Seiten des christlichen Interesses, für die der hergebrachte officielle Kirchenschematismus keinen Sinn, keinen Raum und keine Organe besaß, in Pflege genommen hatte, war nicht deutschen, sondern ausländischen Ursprungs und nach Art und Geschmack dem deutschen Rationalismus geradezu entgegengesetzt. Deßhalb war das rationalistische Amtskirchenthum dem Vereinswesen als einer „pietistischen" Pflanze und einem gefahrdrohenden kirchlichen Nebenheerde nicht eben hold gewesen. Die Missionsvereine, welche in den zwanziger und dreißiger Jahren besonders im Anschluß an Basel entstanden, haben von der Ungunst, ja von mehr als Ungunst, die sie von den kirchlichen Behörden zu erfahren hatten, meist eine Geschichte zu erzählen. Männern, wie dem weimarischen Generalsuperintendenten Röhr, waren sogar die in den vierziger Jahren gestifteten Gustav-Adolph-Vereine, so wenig sie im Durchschnitt etwas von Pietismus an sich trugen, so sehr verdächtig, daß er ihnen in seiner Landeskirche nicht minder lebhaft entgegentrat, als etwa um dieselbe Zeit Hengstenberg und die Männer der „Evangelischen Kirchenzeitung". Erst Uhlig und die „protestantischen Freunde" wußten das freie Vereinswesen in den rationalistischen Kreis herüberzuverpflanzen und von den Vortheilen desselben Gebrauch zu machen. Genug: der Rationalismus, nachdem er auf dem Gebiete der Wissenschaft, wie gezeigt, zusehends an Terrain verloren hatte, rief seine Gemeinde, d. h. die Leute, an welche Schleiermacher einst seine Reden gerichtet hatte, die vielen Gebildeten, Halbgebildeten und Ungebildeten, welche schon lange des Gottesdienstes sich entwöhnt hatten, in der Regel aber am allerseltensten rationalistisch gefärbte Gottesdienste zu besuchen für nöthig hielten, auf zum Schutz für die durch den König, wie man dafür hielt, schwer bedrohten protestantischen Freiheitsinteressen. Die wesentliche Bedeutung der Vereinigungen der protestantischen Freunde für die Kirche bestand daher darin, daß in ihnen das Publicum in der buntesten Gemischtheit seiner Elemente anfing, sich als die Gemeinde zu geriren. So wenig es irgend einem dieser Elemente beifiel, sich über seine Befugniß Rechenschaft zu geben und die Begriffe Publicum und Gemeinde in ihrer selbstverständlichen Unterschiedenheit auseinander-

zuhalten, so lag doch in dieser plötzlichen Einmischung der populären Elemente in die kirchlichen Angelegenheiten etwas für die Reorganisation sehr Gewinnbringendes. Zunächst war darin die dringendste Aufforderung enthalten, das Reorganisationswerk mit allem Ernst ins Auge zu fassen und nicht lässig zu betreiben. Dann legte sich gerade hier die schwächste Seite, die verhängnißvollste Blöße der bisherigen Kirchenverfassung am unverhülltesten an den Tag. Aus jenen Bewegungen sprangen die Richtpunkte ins Auge, welche für eine gründliche und gedeihliche Inangriffnahme jenes Werkes maßgebend sein müssen. Es konnte freilich der Berg von Schwierigkeiten etwas Erschreckendes haben, welche sich einem Vorgehen gerade auf diesem Wege entgegenstellten. Aber daß neben dem bestimmten, obschon wohlbemessenen Festhalten an den formellen Berechtigungen des bisherigen obersten Kirchenregiments, vor allem Andern der Anfang einer Organisation der Gemeinde durch Aussonderung derselben aus dem bloßen Publicum der Getauften und Confirmirten unausweichlich beschritten werden müsse, daß erst auf der Grundlage einer so constituirten Gemeinde mit aller Vorsicht und Umsicht der weitere Aufbau der Verfassung aufgeführt werden müsse, das gehört zu den Früchten an Einsicht, welche ohne jene Massenbewegungen vielleicht nicht so bald gewonnen und in so besonnener Weise, wie es in den letzten zwölf Jahren in Preußen geschehen, verwerthet worden sein würden. Genug: jener Gedanke Schleiermacher's von der Aufstellung vor allem einer wirklichen regierenden Gemeinde, anstatt der bisherigen bloß gottesdienstlichen, gewonnen durch Sichtung aus der Menge der Getauften und Confirmirten und erhalten durch fortgehende Sichtung *), fing nun an,

*) Schleiermacher's Entwurf, § 5: „Das Presbyterium hat das Recht, jedem Gemeindemitgliede, welches eines bürgerlichen Verbrechens überwiesen worden, oder ein offenkundiges ärgerliches Leben führt, das Stimmrecht und den Zutritt zur Communion zu versagen, bis ein solcher sich entschließt, vor der Versammlung der Communicanten die festzusetzende Kirchenbuße zu thun.“ Zusatz: „Also natürlich nicht Solchen, die sich nicht mehr als Gemeindeglieder (siehe den oben mitgetheilten § 1) legitimirt haben und also nicht dafür gelten sollen. Daher diese Kirchenzucht als etwas schlechthin Freiwilliges der bürgerlichen Freiheit oder Ehre keinen Ein-

in der Gemeindekirchenordnung für die östlichen Provinzen der Monarchie ins Leben zu treten.

Aber auch in einer andern sehr wichtigen Beziehung wurde durch jene Massenbewegungen der kirchlichen Reorganisation vorgearbeitet.

Der Gedanke einer von der Staatsgewalt unabhängigen Selbstregierung der Kirche durch aus ihrer Mitte hervorgehende presbyteriale und synodale Organe, schloß — um einen dem Territorialismus geläufigen Ausdruck zu gebrauchen — die Gründung „eines Staates im Staate" in sich. Wie sehr aber dieser Gedanke seit der Aufstellung des Thomasianischen Kirchenrechts, insbesondere seit Just. Henning Böhmer's bekannter Behauptung: „es sei Christi Intention nie gewesen, einen neuen Kirchenstaat zu formiren", in den Kreisen der deutschen Staatsfunctionäre perhorrescirt worden war und zu der centralistisch-absolutistischen Form, in welche die deutschen Monarchien seit dem 18. Jahrhundert sich gekleidet hatten, wirklich in Widerstreit stand, ist notorisch. Genug: auch über diese Schwierigkeit hat die populäre Bewegung hinausgeholfen. Es war eine der sonderbarsten, aber zugleich erklärlichsten Erscheinungen für den aufmerksamen Beobachter der Begebenheiten zwischen 1840 und 1847, daß in den kirchenrechtlichen Anschauungen und zwar gerade derer, welche bisher am entschiedensten dem Territorialismus gehuldigt hatten, ein Umschwung eintrat. Die aufgeklärte Beamtenwelt, vom panischen Schrecken vor den Verdunkelungstendenzen des Königs und seines Eichhorn mit ergriffen, fing an mit Leidenschaft auf kirchliche Freiheitsgedanken, welche bisher so sehr in hierarchischem Geruch gestanden hatten, einzugehen. Die ausgedehnteste Religionsfreiheit, die Trennung der Kirche vom Staat, ihre Autonomie ward, umgekehrt gegen sonst, von nun an mehr und mehr eine der Parolen liberaler Denkart und ist es geblieben. Sowohl in die Grundrechte der deutschen Nationalversammlung von 1849, als in die preußische Verfassung von 1851 gingen die bekannten Bestim-

---

trag thut. Nähere Bestimmungen hierüber muß die Gemeindeordnung enthalten; die Kirchenbuße im Allgemeinen wird in einem Bekenntniß und einer zu erhaltenden Vermahnung bestehen."

mungen über in Betreff des Rechts der Kirchen auf Selbstverwaltung ihrer inneren Angelegenheiten. Freilich das, was von der neuen Denkart für die Kirche gefordert wurde, schon jetzt als vollen, rückhaltlosen Ernst zu nehmen, oder zu glauben, daß von derselben der Umfang, die vielseitigen Consequenzen des eigenen Princips wirklich ermessen worden, vollends dortseits Klarheit vorhanden sei über die Mittel und Wege, der Kirche die Uebung ihres selfgovernment möglich zu machen, — alles das wäre von der neuen Denkart, welche sich von den überlieferten Traditionen unmöglich mit einem salto mortale wirklich losmachen konnte, der es vielmehr zunächst nur darum galt, mit ihrem Princip gewisse ängstliche Befürchtungen zu pariren, allzuviel verlangt gewesen. Aber ein wesentlicher Gewinn war es doch, den Grundsatz, den Schleiermacher schon 1808 erfolglos empfohlen und vertreten hatte, nun allgemeiner in das öffentliche Bewußtsein übergehen zu sehen. Nun war es an den lebendigen Gliedern der Kirche und an den ernsten Vertretern ihrer Interessen, einerseits die neue Denkart beim Wort zu nehmen, andererseits zugleich ihr mit Mäßigung und Besonnenheit, da, wo sie es bedurfte, richtige Fingerzeige zu geben.

Endlich fand speciell die Wissenschaft, soweit es derselben nicht etwa bloß um den möglichst vortheilhaften Betrieb doctrineller oder gar personaler Interessen zu thun, sondern mit Religion und Kirche ein wirklich sachlicher opferfähiger Ernst war, Gelegenheit, aus jenen Massenbewegungen manche gesunde Belehrung zu entnehmen. So trat der einst mit so großer Zuversicht aufgestellten Thesis der Speculation die einfache Erfahrungs-Thatsache entgegen, daß bei Regierungen, wie in den Bevölkerungen mit Nichten die Tendenz Raum gewonnen habe, die Kirche in den Staat aufzulösen, sondern gerade die entgegengesetzte: der Kirche zu corporativer Selbständigkeit zu verhelfen und sie aus dem bisherigen Verband mit dem Staat entlassen zu sehen. Wie lohnend war ferner die Aufgabe, welche der Wissenschaft zuwuchs, vom Boden der genannten Thatsache aus die nach allen Seiten hin weit reichenden Rückwirkungen eines neuen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche den vielen verworrenen Geistern klar zu machen, sowie durch Hinweisung auf diejenigen Theile der prote-

stantischen Welt, wo das genannte Verhältniß seit Jahrhunderten einheimisch gewesen ist, ihnen die Umrisse der daraus sich ergebenden künftigen Gestalt des kirchlichen Lebens auch des deutschen Protestantismus lebendig vor Augen zu stellen! War doch eine gründliche Orientirung über die kirchlichen Gestaltungen und gesellschaftlichen Existenzbedingungen des Protestantismus außerhalb des deutschen Sprach= und des lutherischen Kirchengebietes um so nothwendiger, als vornehmlich die speculative Kirchentheorie immer nur die deutschen Verhältnisse ihren Constructionen und Divinationen von der Zukunft zu Grund zu legen gewohnt gewesen war, gleichsam als ob es sich nicht der Mühe verlohne, die Verhältnisse jener Länder, wo man das Christenthum von jeher mehr zur Sache des Lebens, als der Wissenschaft zu machen, wie überhaupt zu handeln, als zu speculiren gewohnt gewesen ist, auch nur als existirend zu betrachten, geschweige denn als Factoren für die Zukunft der Kirche mit in Rechnung zu bringen. Und wie nothwendig war es doch, gar manche befangene und zaghafte Gemüther unter den lebendigen Gliedern der Kirche durch die Verständigungen höherer wissenschaftlicher Einsicht darauf vorzubereiten, daß mit dem Eintritt in die neue Phase, um deren Vortheile zu ernten, unausbleiblich gar manche Vortheile und liebgewordene Gewohnheiten des überlieferten Systems würden zum Opfer gebracht werden müssen, ja die Geister insgemein auf die Eventualität gefaßt zu machen, die von der bisherigen Staatsleitung unabhängig gestellte Kirche nicht unter *allen Umständen* als die ungetheilte Masseneinigung des bisherigen, durch den Summepiscopat lose genug verbundenen landeskirchlichen Complexes, (von welcher merkwürdigerweise die speculative Kirchentheorie nie loszukommen vermochte), am wenigsten vollends mit der bisherigen schrankenlosen Freiheit der entgegengesetztesten religiösen Denkarten und Lebensformen, sondern, wie überall, wo die Kirche nicht Staatsinstitut ist, möglicherweise als eine Summe kleinerer, aber dafür fester, geschlossener und damit thatkräftiger Einheiten ins Leben treten zu sehen!

Welche Aufgabe mußten sich endlich alle in Wahrheit *sachlich* gerichteten wissenschaftlichen Geister gestellt sehen durch den Einblick in das wirkliche Wesen jener Massenbewegungen, welche

sie unter dem flatternden Panier der freien Forschung sich entgegentreten sahen, wenn selbst ein Schriftsteller, der gewiß in der Neigung zu spiritualistischem Weltverklärungs-Optimismus keinem Andern nachsteht, das Geständniß ablegen mußte: „Wenn aber heutiges Tages die Majorität derjenigen, die sich zu unserer Kirche zählen, über den Glauben, die Lehre und den Gottesdienst derselben, überhaupt über ihr ganzes Thun und Lassen zu decretiren bekommt, so wird die nach ihrem Sinne eingerichtete Kirche, wenn sie überhaupt nur eine solche zu Stande bringt, wohl wenig mehr von einer christlichen Kirche an sich haben.“ *) Gewiß war nach diesem Zeugniß von der Macht, welche die Welt in unserem Staatskirchenthum gewonnen hat, auch die Aufgabe der Wissenschaft keine gewöhnliche mehr, vielmehr in vieler Hinsicht eine ganz neue, eine Aufgabe, wie sie ihr selbst in den Tagen der Reformation nicht gestellt gewesen war. Eben darum war ihr auch die Wissenschaft im bisher gewöhnlichen Sinn schwerlich allein gewachsen. Es bedurfte zur Erfüllung der Forderungen des neuen Entwicklungsstadiums eines mit der christlichen Wissenschaft verbundenen tieferen und volleren ethischen Elements, eines hohen Maßes von christlicher ἀνδρεία, des vollen Mannesmuthes zum Ringen für das Haus Gottes mit Kelle und Schwert, der Stärke, den Widerstand der Welt mit Beiseitsetzung der Eingebungen von Fleisch und Blut mannhaft zu bestehen, wie mit der Tapferkeit des Mannes, der die Waffenrüstung des Christen angethan hat, ihr entgegenzutreten. Aber es war freilich zugleich eine Aufgabe, in deren Angesicht das Herz des echten Christen mit Nichten etwa ins Enge zusammenschrumpft, in Zaghaftigkeit und Muthlosigkeit sich selbst verliert, sondern an der im Gegentheil das Herz groß wird, ja mit der Einsicht in das Große und Hohe des christlichen Berufes hier auf Erden immer mehr sich erweitert; eine Aufgabe, welche selbst der von Haus aus vielleicht geringen individuellen Kraft, wenn sie nur wirklich und nicht bloß zum Schein vorhanden ist, mit der Uebung eine Hebung und Steigerung zuführt, die aber freilich eben darum niemals der Frauenhaftigkeit oder gar dem capitulationssüchtigen und sophistisch-auskunftsreichen

*) Rothe, Theologische Ethik, Bd. III, S. 1041.

Klein= und Scheinglauben, sondern nur dem wirklichen Glauben vom Herrn geschenkt wird, jenem Glauben, der nicht ist „ein müßiger Gedanke im Herzen, sondern solch ein neu Licht, Leben, Kraft im Herzen, welcher Herz, Sinn und Muth erneuert, einen neuen Menschen und neue Creatur aus uns macht, nämlich ein neu Licht und Werk des heiligen Geistes" *). — —

Haben wir im Bisherigen den Weg ins Auge gefaßt, welchen die neuere Theologie nach dem Vorgang Schleiermacher's zur Reorganisation der Kirchenverfassung eingeschlagen hat, so wäre nun die nächstliegende Aufgabe, gewisse verhängnißvolle Verirrungen zur Sprache zu bringen, in welche der neu erwachte Eifer für den Aufbau der Kirche auch nach dieser Seite hin leider gerathen ist. Während nämlich die bisher geschilderte Tendenz dahin strebte, den religiös=socialen Geist in dem öffentlichen Kirchenthum aus seinem dreihundertjährigen Schlummer zu wecken, kräftig zu nähren und naturgemäß zu regeln, den im deutschen Reformationsproceß hintangesetzten und wie verlorenen Begriff der Gemeinde zweckmäßig auszubilden und zu seinem Recht im kirchlichen Leben kommen zu lassen, zu diesem Ende aber die unnatürliche theokratische Einheit von Staat und Kirche zu lösen: hat eine andere Tendenz, besonders seit den fünfziger Jahren, den entgegengesetzten Weg beschritten. Sie geht darauf aus, jene aus dem Reformationszeitalter ererbte falsche Vermischung von Staat und Kirche so viel nur irgend möglich und unter Anwendung aller Mittel zu conserviren, an Stelle des unzweifelhaft genuin=reformatorischen Begriffs der Gemeinde den Begriff des geistlichen Amtes in einer höchst unreformatorischen Weise zu schärfen, von ihm aus lediglich, wie man sich ausdrückt: „von oben" herab die Kirche zu bauen, die trotzenden Majoritäten durch die Autorität des „Amtes" zu beugen, und den Begriff der im „Amte" ruhenden „Kirche", unter stärkster Betonung aller traditionellen Elemente in Lehre und Cultus, zu einer kaum noch unterscheidbaren Differenz von dem römischen Katholicismus emporzuspannen **). Wenn wir nun hier von einem näheren Eingehen auf diese einflußreiche Ten=

---

*) Apologie der Augsburgischen Confession, Art. 4.

**) Neue evangelische Kirchenzeitung, Jahrgang 1860, Nr. 1.

denz, als es bisher in einzelnen gelegentlichen Bemerkungen geschehen ist, gleichwohl Umgang nehmen, so möge darin nicht etwa eine Unterschätzung der von dieser Seite der kirchlichen Verfassungsarbeit theils drohenden Hemmungen, theils bereits erwachsenen Störungen gefunden werden. Vielmehr wissen wir beide in vollem Maße zu würdigen, und verzichten auf eine Aussprache nur darum, weil wir theils den von uns billigerweise zu beanspruchenden Raum bereits beträchtlich überschritten haben dürften, theils, wenn irgendwo, gerade in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung auf das Gefährliche dieser Tendenz wiederholt aufmerksam gemacht worden und dieselbe in jedem Jahrgang bei Anlaß wichtiger Erscheinungen mit ebenso viel Sachkenntniß, als Besonnenheit und Nachdruck bekämpft worden ist. Insbesondere glauben wir durch die im vorigen Jahrgang der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung enthaltene umfassende Charakteristik des Großmeisters dieser Richtung, des seligen Stahl, die wir in allen wesentlichen Punkten höchst gelungen finden, für jetzt einer eigenen Aussprache überhoben zu sein.

Statt dessen erlauben wir uns den etwa uns noch freigelassenen Raum schließlich noch zu einigen Bemerkungen über zwei Punkte zu benutzen, welche auf den Fortgang des kirchlichen Verfassungsbaues von großem Einfluß sein dürften, nämlich gewisse Verbesserungen im Fach der Kirchengeschichte und im theologischen Studium des Kirchenrechts.

Die Geschichtswissenschaft hat seit den letzten vierzig Jahren in Deutschland riesenhafte Fortschritte gemacht. Dies gilt nicht etwa bloß von der Auffindung neuer Quellen, der verbesserten Ausgabe schon bekannter und der kritischen Sichtung eines unschätzbaren, aber auch kaum mehr übersehbaren Materials, sondern in ganz besonderem Maße von der eigentlichen Geschichtschreibung selber, der historischen Technik und Architektonik. Unsere Geschichtschreibung hat lange genug in den Anschauungen der Philologen und Juristen festgesessen, welche, wenn sie sich über das nächste Fachinteresse überhaupt erhoben, stolz den weiten Mantel des Kosmopolitismus um sich zu falten pflegten. Die heutige Geschichtschreibung dagegen ist, was den Stoff betrifft, stark ins archivalische Fach hineingerathen; in Beziehung auf die Form hat sie unendlich gewonnen an Gabe der Gruppirung und Gestaltung,

wie an Virtuosität gewählter und doch einfacher Darstellung der Begebenheiten. Am meisten aber zeichnen sich unsere hervorragenden Historiker aus durch Vaterlandsliebe, politischen Geist und staatsmännische Auffassung der Vergangenheit. Mit der erhabenen weltbürgerlichen Ruhe, welche einst Johannes v. Müller in der deutschen Geschichtschreibung zur Mode gemacht, ist es für immer vorbei, ebenso mit der Art von Moralismus, mit welchem Schlosser die Staatsmänner und Hofleute, die Theologen und theologischen Juristen aller Zeiten und Länder auszankte, nicht minder mit dem befangenen nationalen Pathos eines Rühl u. A., sowie mit den Anschauungen eines Schlözer, Spittler, Rotteck und anderer Koryphäen einer modern-liberalen Denkart, die von der reichen Welt des Mittelalters keinen anderen Begriff hatte, als daß sie eine Zeit der Verfinsterung und Barbarei gewesen. Mit Ranke beginnt die Reihe derjenigen neueren Historiker, welche zu ihrem Geschäft eine feste Staatsgesinnung, ein höheres Maß von Orientirung in dem concreten Wesen des Staates, größere Klarheit und intensivere Kraft, praktische Mäßigung und eingehende Sicherheit des politischen Urtheils, positive Wärme und freieren Blick in die sittliche Auffassung mitgebracht haben. So manches in diesen und anderen Beziehungen auch noch zu wünschen übrig sein mag: vor Allem ist es jener Hintergrund einer festen, einsichtigen Staatsgesinnung, was in sonst sehr verschiedener Gestaltung den Schriften von Ranke, Droysen, Waitz, Gervinus, Häusser, Giesebrecht, Mommsen, Sybel u. A. jenen Beifall und jene Einwirkung auf die Nation verschafft hat, welcher die Geschichte zu einem der einflußreichsten Bildungsmittel der neueren Zeit erhoben und zu einer Quelle der Erfrischung für das Volk gemacht hat. Selbst einer tieferen Würdigung des religiösen Elementes in der Geschichte, als es sonst in der deutschen Bildung gefunden zu werden pflegt, haben sich Männer wie Ranke, Waitz, Giesebrecht nicht verschlossen gezeigt, und obwohl noch in die Zeiten fallend, wo man so viel speculative Politik trieb und die Geschichte philosophischer Seits gern und gewaltsam in den logistischen Schematismus einzwängte, ist doch im Ganzen die Periode des philosophischen Enthusiasmus ohne bleibende Nachtheile für die Geschichtswissenschaft vor-

übergegangen. Ja gerade die neuere deutsche Historik ist ein sprechendes Zeugniß der begonnenen Rückwendung des deutschen Geistes von einem excentrischen Spiritualismus zu einem gesunden Realismus.

Vergleichen wir damit die Kirchengeschichte, so ist gewiß auch in ihr ein höchst erfreulicher Aufschwung sowohl in Beziehung auf Stoff und Form, als auf kritische Sichtung und Fleiß der Bearbeitung anzuerkennen. Sie ist von dem neuen Leben in Religion und Theologie nicht unberührt geblieben, ja so recht mit zu den besten Erzeugnissen der „neueren Theologie" gehören die bekannten Werke von Gieseler und Neander, beide echte standard works, jedes bahnbrechend und classisch in seiner Art. Aber der Fortschritt der zugleich durch Hagenbach mit großem Geschick und glücklichem Erfolg popularisirten Kirchengeschichte hat sich doch im Ganzen weit mehr in der langen Reihe trefflicher monographischer Arbeiten, mit welchen Neander begann, dann besonders Ullmann u. A. fortfuhren, manifestirt, als in den Zusammenfassungen des Ganzen der Kirchengeschichte. In letzterer Hinsicht ist sie eigentlich über die Grenzen einer Compendienwissenschaft nicht hinausgeschritten, weit entfernt, zu der höheren, freieren und mannigfaltigeren Stellung sich erhoben zu haben, durch welche die Profangeschichte sich auszeichnet. Vollends von einer ähnlichen festen Gesinnung in Beziehung auf das Concrete des kirchlichen Lebens, wie dort auf das politische, von einem klaren, durchgebildeten Urtheil in Beziehung auf die religiöse Societätsgestaltung in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen, von einem Analogon in der Auffassung der kirchlichen Begebenheiten zu dem, was wir dort staatsmännischen Geist nannten, ist keine Rede. Ja selbst das Interesse für dergleichen ist kaum erst erwacht, namentlich in Beziehung auf die Geschichte des Protestantismus und der neueren Zeiten, und noch gilt dergleichen lange nicht für ebenbürtig selbst geringfügigen Curiositäten auf dem Gebiet des Dogma's. Ist nicht ein redendes Zeichen die Thatsache, daß volle drei Jahrhunderte lang in Deutschland kein Gelehrter in einer Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung einen würdigen Vorwurf zu finden geglaubt hat, daß es bis 1851 dauern konnte, bevor dieser wichtige Gegenstand die erste Bearbeitung fand, und zudem die neuere kirchenhistorische Theologie diese Ehre von einem

Juristen, dem trefflichen Richter, sich hat rauben lassen, bei welchem freilich das vernachlässigte Thema in die besten Hände gerathen ist, und der eigentlich nur in Lechler bis jetzt einen theologischen Nachfolger erhalten hat. Genug: während die politische Geschichte von lediglich philologischen und juristischen Zwecksetzungen sich freigemacht hat, ist die Kirchengeschichte als Ganzes in der Theologie stecken geblieben, das Wort hier in jenem engen Sinn genommen, der zwar einen locus de ecclesia in der Dogmatik kennt, nicht aber umgekehrt eine ecclesia, in welcher die Dogmatik nur einen einzelnen locus bildet. Es hängt dieß mit der beklagenswerthen Einseitigkeit zusammen, den deutsch-protestantischen Kirchentypus entweder als den allein maßgebenden oder wenigstens als den vollendetsten Typus des Protestantismus allein ins Auge zu fassen, alles, was „draußen" geschehen ist, aber wenig zu beachten. Und wahrlich! diese Einseitigkeit hat sich auf dem praktischen Gebiet schwer genug gerächt. Das Vordringen so grundfalscher Tendenzen, wie diejenigen der Stahl'schen Schule, die Gläubigkeit, mit welcher man an den Resultaten der oberflächlichen und zum Theil sophistisch zurechtgemachten Kirchengeschichtsanschauung dieses Gelehrten hängt, wäre nicht möglich geworden, wenn nicht ein beträchtlicher Theil unserer Geistlichen seine Geschichtskenntniß — wie die rasche Folge zahlreicher Auflagen lehrt — aus so mißlungenen Compendien zu schöpfen gewohnt wäre, wie jene, in welchen die Reformatoren eigentlich nur als Abendmahlslehrer erscheinen, und die ganze Geschichte des Protestantismus sich im Grunde an dem Faden abwickelt, zu zeigen, wie hohes Lob diejenigen Protestanten verdienen, welche Luther gefolgt sind, welch schweren und allseitigen Tadel die Andern, welche ihm nicht gefolgt sind. Dazu kommt, daß der Einfluß der neueren Philosophie auf dem Gebiet der Kirchengeschichte sich weit stärker geäußert hat, als auf dem anderer historischer Disciplinen. Man kann immerhin zugeben, daß Hegel in der Geschichtsauffassung manche sehr wohlthätige Spuren zurückgelassen hat, und die kritischen Verdienste der Theologen seiner Schule bereitwillig anerkennen. Aber wenn ein Buch von der Anlage, wie Baur's kirchengeschichtliche Vorlesungen, heutzutage auf dem Gebiet erscheinen würden, welches durch die oben genannten politischen

Historiker angebaut wird, wahrlich es würde als ein seltsamer Révenant angestaunt werden! Wie sehr viel also durch Einschlagung neuer Bahnen im kirchenhistorischen Fach die theologische Wissenschaft der Arbeit an der Kirche Förderung darzubieten im Stande wäre, wird selbst aus diesen kurzen Andeutungen klar werden können.

Nicht minder ernstlich hat sich eine Theologie, welcher der gesellschaftliche Aufbau der Kirche am Herzen liegt, die Einführung gesunder Rechtsbegriffe in die religiös-sittliche Ueberzeugung angelegen sein zu lassen, womit natürlich nicht privatrechtliche, sondern die Begriffe auf dem Gebiet des öffentlichen Rechts in Staat und Kirche gemeint sind.

Die römische Kirche hat ihre imposante und dem Wechsel der Jahrhunderte Trotz bietende gesellschaftliche Gestaltung ganz besonders dem Erbe altrömischer Staatsgesinnung und Rechtsvirtuosität zu verdanken, welches sie in sich aufgenommen und bis auf unsere Tage in ihren Priestern und Laien sorgfältig gepflegt hat. Für uns Evangelische kann eine Kirche, welche nicht nur einen Staat bildet, sondern welche stets den Staat vollständig in sich zu absorbiren naturnothwendig bemüht gewesen ist, und dieser Zwecksetzung von jeher jede andere unterordnen mußte, selbstverständlich nicht als Ganzes zum Vorbild dienen; aber manches Einzelne können wir auch von ihr lernen, vor Allem, daß ohne klare Rechtsbegriffe und feste Rechtsgesinnung ein kirchliches so wenig als irgend ein anderes gesellschaftliches Leben möglich ist. Leider ist diese Wahrheit dem Protestantismus, wenigstens in Deutschland, bis dahin noch keineswegs offenbar geworden, und es liegt gewiß darin auch eine Hauptursache seiner mangelhaften gesellschaftlichen Gestaltung. Luther, welcher einst dem juristischen Studium absagte und zur Theologie überging, hat leider von einer Art habituell gewordener Abneigung gegen die Rechtsbegriffe der Juristen niemals frei zu werden gewußt. Das hat sich auf die ganze lutherische Tradition vererbt. Im lutherisch-deutschen Protestantismus ist, im Zusammenhang besonders mit der Vernachlässigung der Moraltheologie überhaupt, die rechtlich-sittliche Auffassung aller öffentlichen Verhältnisse stets gebunden geblieben durch eine einseitig religiöse; durch das Uebergewicht der letzteren ist der

Rechtsbegriff in Druck und Dunkelheit geblieben, zurückgedrängt durch die jeweilige religiös-theologische Convenienz. Auch der Calvinismus litt theoretisch an einem ähnlichen Uebergewicht der religiösen über die sittlich-rechtliche Weltanschauung; aber praktisch weit weniger als die lutherische Weise der Frömmigkeit. Denn — um von den calvinistischen Publicisten in Frankreich und Schottland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hier nicht zu reden — es standen an der Spitze des calvinistischen Kirchenthums in dessen reformatorischen Geistern selbst: Calvin, Beza, Olevian, Männer von zum Theil sehr gründlicher juristischer Bildung. So kam man dort frühzeitig zur Klarheit über Rechtsbegriffe, über welche sich bei uns die Gemüther noch in dem Stadium der Verworrenheit und trüben Gährung befinden, obschon gerade in diesem Augenblick Männer von echt religiösem und selbst lutherisch-theologischem Beruf daran arbeiten, dieses in neuester Zeit immer schwerer empfundene Hinderniß einer gedeihlichen socialen Gestaltung der Kirche durch klare Verständigung über das, was Noth ist, hinwegzuräumen *).

Ferner: nachdem eine echte Kirchenrechtswissenschaft in der Periode des herrschenden Territorialismus fast ausgestorben war, haben die letzten Jahrzehnte eine auf lebendigem sachlichen Interesse für den Aufbau der Kirche ruhende protestantische Kirchenrechtswissenschaft in wachsendem Maße wieder erstehen sehen in den Arbeiten von Richter, Jacobson, Herrmann, Göschen, Bluhme, v. Scheurl, wie auch von Stahl, Mejer u. A. Aber wie viele sind es in der theologischen Welt, welche den genannten Rechtsgelehrten vor Allem dankbar verpflichtet zu sein hätten, die von deren Bemühungen ernstlich Notiz nehmen! Schon vor länger als dreißig Jahren wurde juristischer Seits auf die Nothwendigkeit des Kirchenrechtes als Pensums für das theologische Studium aufmerksam gemacht **) und von competenter

*) „Politik und Christenthum in Deutschland; aus Rheinpreußen" (v. Bethmann-Hollweg?) in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern 1862, Sept. u. Oct.; 1863, Febr. — Harleß, Politik und Christenthum in dessen: Das Verhältniß zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart (Erlangen 1863). — Fabri, Die Stellung des Christen zur Politik (Barmen 1863).

**) Jacobson, Kirchenrechtl. Versuche (Königsberg 1833), Bd. II, S. 31 ff.

theologischer Seite die Behauptung ernstlich unterstützt*). Aber noch bis heute haben solche Stimmen wenig Gehör gefunden**). Noch immer gehört es zu den Ausnahmen, wenn Theologie Studirende kirchenrechtliche Vorlesungen besuchen, d. h. von einem Rechtslehrer in das Fach sich einführen lassen, indem eine bloß pastoraltheologische Einführung in die Kenntniß kirchlicher Landesverordnungen, wie sie von jeher bestanden hat, nicht eigentlich Kirchenrecht genannt werden kann. Wie wenig Unterstützung findet ferner eben deßhalb die vom Katholicismus eifrig geförderte kirchenrechtliche Literatur noch immer in protestantisch=geistlichen Kreisen! Auch die in den letzten Jahren von Dove begründete Zeitschrift für Kirchenrecht scheint ungeachtet ihrer gediegenen Leistungen diesen Mangel an lebendiger Unterstützung von theologischer Seite zu empfinden. Aber freilich darf nach diesem allem auch die zuweilen juristischer Seits bescholtene „Confusion der Theologen" in Sachen des Kirchenrechts***) nicht befremden, noch weniger die unbegreifliche Harmlosigkeit, mit welcher von den nächstberufenen Wächtern neuestens da und dort die gröbsten Verletzungen des kirchlichen Rechtszustandes hingenommen worden sind. Am wenigsten läßt sich natürlich absehen, wie bei solcher Verschmähung eines Zweiges der kirchlichen Wissenschaft, welcher die auf dem Gebiet der Kirche maßgebenden Begriffe rechtlich festzustellen und nur allzu oft von leidenschaftlichem Pathos verdunkelte Gedanken einer nüchternen Kritik zu unterwerfen hat, die Aufgaben einer Zeit gelöst werden sollen, von welcher Harleß†) sagt: „Des Schreibens und Streitens über Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment wird kein Ende unter uns Lutheranern. Die Gemüther erhitzen sich immer mehr,

*) Ullmann, Ueber einige Mängel und Bedürfnisse der protestantischen Kirche, in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, Hft. 2, S. 275.

**) Jacobson, Das kanonische und kirchenrechtliche Studium sonst und jetzt in Italien, Frankreich, in den Niederlanden, Belgien und Deutschland, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, 1. Jahrgang, Hft. 2, S. 229.

***) Herrmann, Ueber die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem hannover'schen Verfassungsrecht und den Grundrechten (Göttingen 1849), S. 24.

†) v. Harleß, Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment (Stuttgart 1862), S. 1.

statt sich abzukühlen, und der schlichte Laienverstand wird an den gelehrten Untersuchungen schwerlich klarer, sondern sieht nur Getümmel der Streitenden und Staubwolken des Kampfplatzes, die ihm auf die Augen fallen und ihn verwirrt machen.“ Wer hätte nicht an der auf Grund der oben erwähnten königlichen Generalconcession constituirten Gemeinschaft der Altlutheraner, welche sich in dem Consistorium zu Breslau eine oberste Behörde geschaffen hat, schon aus dem Grund ein näheres Interesse nehmen müssen, weil sie der erste Versuch eines von der Staatsleitung völlig unabhängigen kirchlichen selfgovernments im lutherischen Deutschland ist? Aber welch' betrübende Erscheinung bietet in letzter Zeit diese Kirche durch den Antagonismus zwischen den Rechtsprincipien, welche ihr wahrlich um die Sache in schweren Zeiten hochverdienter Consistorialchef, der Jurist Huschke, vertritt, und dem theologischen Indepenbentengeist des Pastors Diedrich, welcher von der Nothwendigkeit einer Rechtsordnung gerade in einer freien Kirche und der verdoppelten Pflicht, ihr unterthan zu sein, keine Ahnung zu haben scheint! Wir lassen zum Zeugniß, wie ernst nachgerade auch auf dieser specifisch-lutherischen Seite der erwähnte Mangel angesehen wird, hier die Stimmgebung zweier jüngst verstorbener angesehener Rechtsgelehrten von streng lutherisch confessionellem Gepräge folgen, und zwar solcher, die nicht etwa zugleich als Lehrer des Kirchenrechts in den Verdacht kommen können, pro domo geredet zu haben. Professor Merkel*) in Halle äußert: „Auch geht unverkennbar durch die ganze Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchen ein Zug der Abneigung gegen das formale Recht und dessen scharfe mathematische Gestalten. Während die römische Kirche lange wirklich Trägerin der Rechtswissenschaft, dann viele Päpste und Bischöfe auch große Juristen — nicht im schlechten Sinne des Wortes — gewesen sind, ist seit der Reformation das Sprüchwort im Schwange, daß die Juristen, und gerade die „rechten Juristen böse Christen“ seien, und nicht bloß Luther war es,

*) Das protestantische Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift für die gesammte lutherische Kirche und Theologie, Jahrgang 1860, Hft. 1, S. 2.

der den Juristen die Zunge aus dem Halse reißen wollte, sondern die evangelischen Geistlichen und Theologen haben es eingedenk der Tischrede Lutheri, daß, wenn Noth an Mann gehe, doch allein theologia helfen müsse, für Gewissenspflicht und Berufsaufgabe gehalten, vom Kirchenrecht keine Notiz zu nehmen, und finden sich insonderheit heutiges Tages mit dem Troste ab, daß die Kirche des Gesetzes das Papstthum sei." Ebenso treffend, obschon wir nicht alle einzelnen Urtheile zu vertreten gemeint sind, äußerte Präsident Göschel*) in Magdeburg: „Und hiezu kommt noch die Unbekanntschaft mit dem Kirchenrechte, welche den evangelischen Geistlichen und Theologen der Neuzeit besonders anklebt und um so bedenklicher ist, als sie nach einem weitverbreiteten — pietistischen — Vorurtheile gegen die ausdrückliche Lehre der Concordienformel das Recht, das Gesetz gering schätzen, weil sie es von dem Evangelium trennen, statt es mit demselben in Verbindung zu bringen. Hier ist es wieder recht eigentlich der Spiritualismus, welcher ‚das gute Recht' ignorirt und hierdurch die Unbekanntschaft mit dem geistlichen Rechte zu rechtfertigen bemüht ist. Und dieser Spiritualismus kommt den Lutheranern unversehens aus der Luft der fremdländischen Reformation zu: wie er unversehens kommt, so macht er auch unvermerkt gegen den Feind matt und schwach. Mit dem Rechte entschwindet ihm auch die Kirche: im besten Falle hält er sich an den Glauben, welcher Nothfalls auch ohne die ‚Sonderkirche' für die eigene Seele genügt."

Möchten solche Stimmgebungen endlich nicht bloß von den Lutheranern κατ' ἐξοχήν, sondern von den Geistlichen und Theologen der evangelischen Kirche insgemein nach ihrem vollen Gewicht beherzigt werden!

---

*) „Ueber lutherische Kirche und Union", in derselben Zeitschrift, Jahrgang 1860, Hft. 2, S. 312.

XII.

Anhang.

Chronologisches Verzeichniß sämmtlicher Schriften und Abhandlungen Hundeshagen's.

(Vom Herausgeber.)

Bei mehreren Abhandlungen, namentlich in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, deren Abfassung durch Hundeshagen seither unbekannt oder doch zweifelhaft war, ist dieselbe durch gütige Mittheilungen der betreffenden Verleger, sowie des Herausgebers jener Zeitschrift, und zugleich durch hinterlassene Notizen in Hundeshagen's Tagebüchern sicher gestellt worden.

Die etwas größeren Schriften Hundeshagen's sind zur Unterscheidung von den kleineren Broschüren gesperrt gedruckt.

Die Jahreszahlen der einzelnen Vorträge sind nach der Zeit ihrer ersten Erscheinung im Druck genommen, daher oft etwas später als oben das Jahr des mündlichen Vortrages.

D. H.

1831.

Commentatio de Agobardi vita et scriptis. Pars I, vitam cont. Giessae 1831 (Doctordissertation).

1834.

Ueber die mystische Theologie des Johann Charlier von Gerson. Leipzig 1834. Aus dem 4. Band der Zeitschrift für historische Theologie besonders abgedruckt (Licentiatenschrift).

1840.

Epistolae aliquot ineditae Mt. Buceri, J. Calvini, Thd. Bezae aliorumque ad historiam ecclesiae magnae Britanniae pertinentes. Bern 1840 (Programm).

1841.

Wie können wir die Geschichte der Kirche im Allgemeinen und unserer protestantischen Kirche insbesondere zur Hebung des christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen? Basel (Fel. Schneider) 1841. (Conferenzvortrag.) S. oben 2. Abth., Nr. I.

1842.

Das Parteiwesen in der bernischen Landeskirche von 1532 bis 1558. Abhandlungen im 2., 3. u. 4. Heft der von Trechsel herausgegebenen „Beiträge zur Geschichte der schweizerisch-

reformirten Kirche, zunächst derjenigen des Cantons Bern." Bern (Jenni) 1841 u. 42.

Dasselbe mit mehreren urkundlichen Beilagen in der größeren Schrift:

Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532—1558, nach meist ungedruckten Quellen. Bern (Jenni) 1842.

Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. (Rectoratsrede.) Bern (Huber) 1842. S. oben 2. Abth., Nr. II.

1845.

Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte. Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken 1845, Heft III u. IV. S. oben 1. Abth., Nr. I.

1846.

Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang der gesammten Nationalentwicklung, beleuchtet von einem deutschen Theologen. Frankfurt a. M. (H. L. Brönner, jetzt Chr. Winter) 1846. 2. Aufl. 1847. 3. Aufl. 1850.

1848.

Recension von G. Weber's „Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten in Großbritannien", in den Studien und Kritiken 1848, I. Heft, S. 169 ff.

Einige Worte über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit. (Antrittsvorlesung in Heidelberg.) Studien und Kritiken 1848, II. Heft, S. 425 ff. und oben 1. Abth., Nr. II.

1851.

Die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, eine

historische Untersuchung als Beitrag zum badischen Landeskirchenrecht und zur Gesetzgebungspolitik der evangelischen Kirche Deutschlands sammt Vorwort und Beilagen. Frankfurt a. M. (H. L. Brönner, jetzt Chr. Winter) 1851. Vgl. zum Theil oben 2. Abth., Nr. III.

1852.

Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniß zur Kirche und den Symbolen. Darmstadt (Leske) 1852. (Conferenzvortrag.) S. oben 2. Abth., Nr. IV.

Der christliche Staat und die bischöflichen Denkschriften. Mit besonderer Berücksichtigung der Denkschriften des oberrheinischen und des bairischen Episcopats. Heidelberg (Akademische Anstalt für Literatur) 1852. (Anonym, aber größtentheils von Hundeshagen; einzelne Abschnitte sind von Dr. Schenkel.)

Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. (Akademische Festrede.) Heidelberg 1852 (Universitätsprogramm). Berlin (Wiegandt & Grieben) 1853 als besondere Broschüre und oben 1. Abth., Nr. IV.

Vom wahren Begriff des Glaubens als Triebkraft zur Idealität und vom falschen Idealismus. Eine Reisepredigt über Hebr. 11, 1. In Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, December 1852, sodann in der folgenden Schrift und oben 1. Abth., Nr. III.

1853.

Der Weg zu Christo. Vorträge im Dienst der innern Mission vor Gliedern der evangelischen Christenheit aus den gebildeten Ständen gehalten. Frankfurt a. M. (H. L. Brönner, jetzt Chr. Winter) 1853. 2. Abdruck 1854.

Meditationen über die religiöse Signatur der Gegenwart. In Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, März 1853 und oben 1. Abth., Nr. VI.

Asterisken zur innern Zeitgeschichte. Ebendaselbst März 1853 bis März 1854. Vgl. oben 1. Abth., Nr. VII und 2. Abth., Nr. VI.

Umrisse zur neueren Geschichte des Protestantismus. Das Katholische und das Gefährliche im Katholicismus. Ebendaselbst April bis December 1853 und oben 2. Abth., Nr. VIII.

Fortsetzung: Das Römische im Katholicismus und der Staatscharakter des Romanismus. — Skizzen zur geschichtlichen Entwicklung des Romanismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zum Staat. (Bisher ungedruckt.) S. oben 2. Abth., Nr. IX.

1854.

Ein Zuruf an die deutsche Partei in Deutschland. In Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, Februar und April 1854 und oben 1. Abth., Nr. VIII.

Selbstanzeigen seiner Schriften „Der Weg zu Christo" und „Ueber die Natur der Humanitätsidee" in den Studien und Kritiken 1854, III. Heft, S. 659 ff.

Ueber die Erneuerung des evangelischen Aeltesten- und Diakonenamts. (Conferenzvortrag.) Heidelberg (K. Groos) 1854 u. oben 2. Abth., Nr. VII.

Die Artikel: „Abbo von Fleury", „Adoptianismus", „Agobard", „Alcuin" in Herzog's Real-Encyklopädie, I. Band (1854).

1855.

Die innere Mission auf der Universität. (Kirchentagsvortrag.) In Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, Januar 1855 und oben 1. Abth., Nr. V.

Die Artikel: „Communismus und Socialismus", „Flodoard", „Fulbert von Chartres", „Fulcher von Chartres" in Herzog's Real-Encyklopädie, III. und IV. Band (1855).

Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse in der vereinigten evangelischen Kirche des Großherzogthums Baden. Heidelberg (K. Groß) 1855.

[Beiträge zur Exegese und Kritik des Briefs an die Philipper von D. Matth. Schneckenburger, aus dessen handschriftlichem Nachlaß mitgetheilt von D. Hundeshagen in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. s. w., Jahrgang 1855, Nr. 38 — 49.]

1856.

Recension von Henke's „Georg Calixtus und seine Zeit" in den Studien und Kritiken 1856, S. 673 ff. und 1862, S. 631 ff.

Die römisch-katholische Lehre von der Tradition. Zwei Artikel in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern, Mai und Juli 1856.

1857.

Die Bedeutung der Bekenntnißschriften in der evangelischen Kirche. Ebendaselbst October 1857 und oben 2. Abth., Nr. V.

1858.

Zur Erinnerung an Albrecht von Haller und seine Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. Ebendaselbst Juni 1858.

1859.

Der badische Agendenstreit. Actenstücke sammt einem erläuternden Vorwort. Frankfurt a. M. (H. L. Brönner, jetzt Chr. Winter) 1859.

1860.

Das badische Concordat in seiner Rückwirkung auf die Rechtsstellung des evangelischen Religionstheiles im Großherzogthum Baden. Karlsruhe (Gutsch) 1860. (Aus dem evangelischen Kirchen- und Volksblatt für Baden besonders abgedruckt.)

Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung der evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden von einem Kirchengemeinderath im Unterland. Karlsruhe (Gutsch) 1860. (Aus dem evangelischen Kirchen- und Volksblatt besonders abgedruckt.)

Artikel „Matth. Schneckenburger" in Herzog's Real-Encyklopädie, XIII. Band (1860).

Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. (Akademische Festrede.) Heidelberg 1860 (Universitätsprogramm). Dasselbe erweitert in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, I. Band (1861), S. 232 ff. u. 444 ff. und oben 2. Abth., Nr. X.

1861.

Das Recht der einzige Weg zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens. Entwurf eines Antrages an die bevorstehende badische Generalsynode. Darmstadt 1861. (Als Manuscript gedruckt.)

Artikel „Friedr. Heinr. Christian Schwarz" in Herzog's Real-Encyklopädie, XIV. Band (1861).

1862.

Zur Charakteristik Ulrich Zwingli's und seines Reformationswerkes unter Vergleichung mit Luther und Calvin. Studien und Kritiken 1862, IV. Heft, S. 631 ff.

1863.

Die Stadt und Universität Heidelberg, mit besonderer Rücksicht auf die Reformationsperiode und die Zeit der Abfassung des Heidelberger Katechismus. In dem von D. Schaff herausgegebenen „Gedenkbuch der 300jährigen Jubelfeier des Heidelberger Katechismus in der deutsch-reformirten Kirche der vereinigten Staaten" (Philadelphia 1863), S. 45 ff.

Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche. In Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, III. Band (1863), S. 232 ff.

Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft. In Meßner's Neuer evangelischer Kirchenzeitung 1863, Nr. 8—23 und oben 2. Abth., Nr. XI.

[Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien von D. Matth. Schneckenburger. Aus dessen handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von D. Hundeshagen. Frankfurt a. M. (H. L. Brönner, jetzt Chr. Winter) 1863.]

1864.

Anzeige von Sudhoff's „Theologischem Handbuch zur Auslegung

des „Heidelberger Katechismus". Studien und Kritiken 1864, I. Heft, S. 153 ff.

Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus. I. Band. Wiesbaden (Jul. Niedner) 1864.

1865.

Selbstanzeige obiger Schrift in den Studien und Kritiken 1865, I. Heft, S. 188 ff.

Artikel: „Peter Boquin", „Joh. Mich. Diller" in Herzog's Real-Encyklopädie, XIX. Band (1865).

1866.

Julius Königer aus Darmstadt, der „deutsche Officier" der Preußischen Jahrbücher. Nekrolog in eben dieser Zeitschrift, herausgegeben von H. v. Treitschke 1866, Augustheft S. 211 ff.

1867.

Religiöse Zustände und Stimmungen in der griechisch-römischen Welt zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums. (Vortrag.) In den „Vorträgen für das gebildete Publikum", 4. Sammlung (Elberfeld, R. L. Fridrichs) und oben 1. Abth., Nr. IX.

Sechs Jahre in der Separation. Antwortschreiben an einen Freund im badischen Lande. Heidelberg (K. Groos) 1867.

Aktenstücke aus der Zeit und dem Geschäftskreise der badischen Generalsynode vom 1. bis 28. Mai 1867 in Sachen der Bekenntnißfrage. Eine Mittheilung an die gesammte evangelische Kirche zunächst Deutschlands. Wiesbaden (J. Niedner) 1867.

1870.

Max Schneckenburger, der Dichter des Liedes „Die Wacht am Rhein". (An die Redaction der Kölnischen Zeitung.) 1870 u. oben 1. Abth., Nr. X.

[Vergleiche auch Beiträge von Hundeshagen zu der Schrift von

D. G. Scherer: „Die Wacht am Rhein, das deutsche Volks- und Soldatenlied" (Berlin 1871).

1872.

D. August Dietzsch. Nekrolog in Meßner's Neuer evangelischer Kirchenzeitung 1872, Nr. 16 u. 17.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Hundeshagen, Karl Bernhard

D.K.B. Hundeshagen's Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen nach seinen handschriftlichen Verbesserungen und Ergänzungen

Bd.: 2

Gotha 1875